

Diskussion über "Die Konkurrenz"

Tönnies, Ferdinand; Weber, Alfred; Sombart, Werner; Wilbrandt, Robert; Stoltenberg, Hans Lorenz; Jerusalem, Franz W.; Singer, Kurt; Lederer, E.; Löwe, A.; Meusel, Alfred; Elias, Norbert; Jonas, H.; Eppstein, Paul; Wiese, Leopold von; Mannheim, Karl

Veröffentlichungsversion / Published Version
Diskussionsprotokoll / discussion protocol

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Tönnies, F., Weber, A., Sombart, W., Wilbrandt, R., Stoltenberg, H. L., Jerusalem, F. W., ... Mannheim, K. (1929). Diskussion über "Die Konkurrenz". In *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages vom 17. bis 19. September 1928 in Zürich: Vorträge und Diskussionen in der Hauptversammlung und in den Sitzungen der Untergruppen* (S. 84-124). Tübingen: Mohr Siebeck. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-405778>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen. Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public. By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

C.

Diskussion über »Die Konkurrenz«.

Präsident:

Ich setze unsere Tagung fort und bemerke zunächst, daß wir die Verhandlungen bis 7 Uhr beenden müssen, weil um 8 Uhr abends das Bankett stattfinden soll, auf das sich die meisten der Herren noch irgendwie vorbereiten wollen. Es wird sich also darum handeln, die Schlußworte der beiden Referenten mit der Redefreiheit der Diskutierenden in Einklang zu bringen. Die Redezeit ist für jeden, der sich an der Diskussion beteiligen will, auf 20 Minuten festgesetzt; ich bitte dringend, daß diese Frist auch von jedem eingehalten wird, wie auch ich selber sie aufs peinlichste beobachten werde. Ich beabsichtige, mich ausschließlich mit dem ersten Referat zu beschäftigen. Herr Prof. Alfred Weber wird sich ebenso ausschließlich mit dem zweiten Referat befassen. Die übrigen Redner würden unserem Sinne gemäß handeln, wenn sie sich möglichst der Reihenfolge entsprechend einmal zum Referat von Wiese und das andere Mal zum Referat Dr. Mannheim äußern würden. Das würde die Klarheit des Verständnisses fördern. Ich bitte Herrn Privatdozenten Dr. Stoltenberg den Vorsitz zu führen, während ich das Wort nehme.

Geheimrat Prof. Dr. Tönnies:

Meine Damen und Herren! Wenn ich es wage, ohne eine Vorbereitung, die auch nur entfernt sich messen könnte mit der sehr gründlichen Vorbereitung und durchdachten Ausarbeitung des Themas, die an beiden Referaten zu bemerken war, das Wort zu nehmen, so möchte ich zunächst nur bemerken, daß es mir durchaus nur darum zu tun ist, zu dem Bericht des Herrn von Wiese einige ergänzende Anmerkungen zu machen, wenn vielleicht daneben sich auch ein kleines Stück Kritik wohl anschließen wird, freilich eine Kritik, die zugleich eine Art von Apologie ist, sozusagen kein Anhieb, sondern eine Abwehr. Von den vielen Gesichtspunkten, die uns hier vorgeführt wurden, kann ich die meisten ohne weiteres für mich annehmen. Wir erhielten ja in den gedruckten Thesen diejenigen bemerkenswerten Stücke zusammengebracht, die man wohl fast ohne Ausnahme bejahen darf.

Ich möchte zur Ergänzung mich einmal zurückbeziehen auf die sprachliche Erklärung. Ich meine nämlich, es liegt in dem Worte »Konkurrenz« gegenüber dem deutschen Ausdruck, den man gewöhnlich damit gleichsetzt, zumal wenn man die Fremdwörter überhaupt verbannen will, dem Ausdruck »Wettbewerb«, ein bemerkenswerter

Unterschied des Gesichtspunktes: »Konkurrenz« heißt so vom Zusammenlaufen, vom Wettlaufen; es spricht sich darin zugleich aus, daß ein Ziel verfolgt wird, ein Ziel, das jeder Mitlaufende in höchster Eile — wie man heute meist sagt, mit höchster Eisenbahn — verfolgt. Es gibt ein schönes Gleichnis, das leider nicht aus meinem Kopfe kommt, sondern von einem Philosophen stammt, dem ich viele Aufmerksamkeit gewidmet habe und dem ich viel verdanke, Thomas Hobbes, in dem das ganze Leben als Wettlauf aufgefaßt wird¹⁾. Auch darin ist ausgesprochen, daß das Wettrennen im allgemeinsten Sinne eine allgemeine Erscheinung des Lebens, insbesondere des Menschenlebens ist. Kein Geringerer als unser Schiller hat ebenfalls unter dem Zeichen »Das Spiel des Lebens« ausgesprochen, daß eben mancher zu Falle kommt in diesem Laufe, und er schließt mit dem Worte: »Der Kluge überholt sie alle«. Darin ist ausgesprochen, daß nicht der bloße Zufall den Erfolg bestimmt, sondern im Gegenteil die Intelligenz und der Wille, eine Beobachtung, die wir Schritt für Schritt überall machen können.

Nun sage ich: es ist ein anderer Gesichtspunkt, der in dem Worte »Wettbewerb« liegt. Ein Wettbewerb nämlich ist, meine ich, nach dem Sprachsinne etwas weniger Elementares, etwas weniger Natürliches, man kann sagen Wildes, als die Konkurrenz. Das Wort schließt eine gewisse Rücksicht auf das Gesetzliche in sich ein und eine gewisse Rücksicht auf den Richter. Manchem ist wohl die Erzählung aus Homer, ich glaube aus der Ilias²⁾, bekannt, wo ein solcher Wettbewerb von Schiedsrichtern dargestellt wird, wobei ein Preis von 2 Talenten in Gold ausgesetzt ist. Es geht um diese Entscheidung eines Rechtsstreites, und es handelt sich darum, wem die Zuschauer den Preis für die »beste« Entscheidung zusprechen werden. Sonderbarerweise sind hier die Richter es, die im Wettbewerbe stehen, und das Publikum oder Volk ist Preisrichter. Diese Art des Wettbewerbes berührt uns heute etwas fremdartig, aber sonst ist die Sache uns vollkommen geläufig durch die vielen Wettbewerbe, bei denen ein Preisrichter oder ein Preisrichterkollegium über den Wert einer Leistung entscheidet. Ich meine, daß sich darin ein recht bedeutender Unterschied ausprägt, daß sich hierin die verschiedene Art von Konkurrenz und Wettbewerb offenbart: beim Wettbewerb handelt es sich in der Regel nicht direkt um einen Gewinn, sondern zu einem guten Teil um die Ehre. Und die Ehre wird ja in manchem Sinne dem Gelde gleichgeschätzt, wenn sie auch innerlich von ganz anderer Bedeutung und ganz anderem Werte ist nach unserer allgemeinen Denkungsart. In der Konkurrenz entscheidet allerdings zum großen Teile auch die Klugheit, die Leistung, zum guten Teile aber auch, wie Herr von Wiese ausgeführt hat, die Minderleistung, die sich in den Vordergrund zu drängen weiß und den Sieg davonträgt. Was ist hier das Entscheidende? Im großen ganzen ist es doch jene mythologische Gestalt, die wir als die »Fortuna« bezeichnen, wie es in vielen Gleichnissen dargestellt ist, wie es auch die »Jagd nach dem Glücke« bezeichnen will. Es ist etwas Unpersönliches also, was da entscheidet. Aber das ist nicht immer und allgemein der Fall. Denn erstens ist das Gebiet, auf dem die Konkurrenz sich vorzugsweise geltend macht,

¹⁾ S. Klassiker der Politik XIII. Th. H. Naturrecht. Mit einer Einführung von F. T. Berlin. Reimar Hobbing. 1926. Kap. IX, S. 11.

²⁾ Il. XVIII.

der Markt. Es hängt also sehr viel ab von der Lage des Marktes und von den Kunden. Wenn wir diese Konkurrenz vorzugsweise angewandt finden auf das kommerzielle Gebiet, dann spielt der Kampf um den Absatz eine ungeheure Rolle, wie das ganze heutige Reklamewesen, das ja lediglich dem Zweck dient, voranzukommen, die andern zu überholen, auszusteichen, wenn möglich zu vertilgen, es bewährt. Wer ist nun aber auf dem Markte der Richter? Im allgemeinen der Kunde und sehr oft der unkundige Kunde, der den Wert der Ware nicht richtig abzuschätzen weiß. Anderseits findet in dieser Beziehung eine immer zunehmende Regelung eben durch die Erfahrung, durch die Gesetzmäßigkeit des Marktes statt, so daß im Großhandel von jenen kleinen Tricks und Täuschungen, die sonst die Konkurrenz auf dem Markte bestimmen, schon nicht mehr die Rede sein kann.

In dieser Hinsicht hat eben das, was der erste Herr Referent mitgeteilt hat, sehr vieles enthalten, was schlechthin als richtig anzuerkennen ist. Wenn er freilich leugnet, daß der Konkurrenzkampf seinem Wesen nach feindselig sei und sich dabei bezieht auf die Lehre Oppenheimers, der gewissermaßen mit einer sittlichen Begeisterung für die gewaltlose Konkurrenz eintritt und diese gewaltlose Konkurrenz die »reine Konkurrenz« nennt, als ob die nur verdrängt würde durch die Gewalt der »politischen« Oekonomie, so kann ich dem nun keineswegs zustimmen. Zugegeben, daß die »reine Konkurrenz« an sich, sofern sie ohne Gewalt ist, friedlich genannt werden möge. Aber es gibt eben auch im Frieden ohne Gewalt zahlreiche Mittel, wodurch man den Gegner, also auch den Konkurrenzgegner schädigen, ja vernichten kann. Es handelt sich oft im Kampfe des Lebens um die Frage, ob man vorzieht, durch einen Schuß oder einen vernichtenden Schlag oder aber etwa durch Gift umzukommen. Der eine mag dies, der andere jenes vorziehen. Die Konkurrenz entsteht auf dem Markte, und die Vernichtung von Existenzen, die in außerordentlichem Maße dort fortwährend stattfindet, hat wohl ihres äußerlich friedfertigen Charakters halber mehr Ähnlichkeit mit der Vergiftung als mit dem Totschlag.

Ich möchte nun noch ein Wort hinzufügen und werde damit gleich zu Ende sein, ein Wort über die Art der Kritik des Herrn Referenten an dem methodischen Gebrauch der »Antithese«, einer Kritik, die er verallgemeinerte in dem Sinne, daß er damit alle Dichotomien verneinen wollte. Er sprach sogar von »lächerlichen Antithesen« und schien schlechthin geneigt, die Art der Zweiteilung von Prinzipien zu verneinen. Nun finden wir aber, daß der Herr Referent selber uns im wesentlichen auf zwei Prinzipien als gegensätzliche zurückführt, indem er für das eine Prinzip den indischen Namen Dharma gebraucht und im Gegensatz des Dharmaprinzip gegen das Konkurrenzprinzip uns eine neue Antithese vorstellt. Ich glaube allerdings, daß die Antithese — oder, besser gesagt (es sind nicht immer Gegensätze damit gemeint, am wenigsten konträre Gegensätze) —, ich meine allerdings, daß eben in der Wissenschaft diese Scheidungen unvermeidlich sind. Jedenfalls liegt ein solches dichotomisches, unterscheidendes Prinzip vor, wenn der Herr Referent sich lehrreicherweise dahin erklärt hat, daß einerseits in der indischen Kastenordnung das Dharmaprinzip herrsche und andererseits etwa in Amerika das absolute Konkurrenzprinzip. Er hat allerdings ein drittes genannt. Aber in Wirklichkeit kommt dies doch darauf hinaus, daß es auf das

Dharmaprinzip zurückzuführen ist. Er hat es das feudale Prinzip genannt und hat sich in der Ausführung auf die zwei erstgenannten Prinzipien bezogen: auf die Starrheit des Dharma — die wilde Jagd des Amerikanismus. Immerhin ist es ein alter und wichtiger Streit, ob Dreiteilung oder Zweiteilung, Trichotomie oder Dichotomie vorzuziehen sei. Ich glaube, daß beide sehr wohl nebeneinander bestehen können und einander auch ergänzen müssen. Dichotomie ist da am Platze, wo es sich darum handelt, einen Unterschied festzusetzen und zu betonen, zwei Normalbegriffe zu schaffen, die also beiderseits das synthetisch darstellen, was ich mit Max Weber benenne, jedoch mit einer kleinen Modifikation: ich nenne es lieber ideellen Typus, während Max Weber Idealtypus sagt, und ich tue das, weil das Wort »Idealtypus« — das hat die Erfahrung bewiesen — irrige Vorstellungen und Verwechslungen mit Ideal, im Sinne von vollkommen gedacht, und dergleichen hervorzurufen geeignet ist; das kann nicht der Fall sein, das kann nicht darin liegen, wenn ich von einem ideellen Typus spreche in dem Sinne, wie ein Normalbegriff ihn schafft: etwas in seiner Art Vollkommenes, aber nicht etwas ethisch oder ästhetisch Vollkommenes, nur die vollste Ausprägung von dem, was in der Idee enthalten ist. Das ist in der mathematischen Begriffsbildung ganz einfach, wo die Begriffe etwas darstellen, was sonst in der Wirklichkeit nicht existiert. Kreis, Kugel usw. sind Normalbegriffe, die allerdings ja als ideelle Typen nachgebildet werden können; man kann eine Kugel, einen Globus nachbilden, der dem Begriff so nahe als möglich entspricht, während die natürlichen Erscheinungen immer nur mangelhaft und unvollkommen einem solchen ideellen Typus entsprechen. Wenn also das das eine ist, was die Dichotomie begründet, die Betonung des vorwiegenden Unterschieds, so ist andererseits die Trichotomie um so mehr am Platze, wo es sich um eine Entwicklung handelt. Das ist der große Sinn, die große Idee der Hegelschen Dialektik gewesen, die er ausdrücklich nicht auf eine Entwicklung in dem Sinne, wie es nach ihm so populär geworden ist, im Sinne des organischen Lebens und der biologischen Entwicklung bezogen hat; vielmehr meint er die Entwicklung, die innerhalb einer Idee, innerhalb des Begriffs stattfindet, so daß die innere, nicht zeitliche, sondern rein ideelle Entwicklung immer in Modifikationen fortschreitet. Das ist dann eben das Rastlose, was der Begriff der Dialektik bezeichnen soll: der Begriff entwickelt sich, indem das, was in der These enthalten ist, eine Antithese entstehen läßt und durch Vereinigung von These und Antithese wieder eine Art Rückkehr, eine Art Kreislauf zustandekommt. Das ist der Grundgedanke. So lassen sich also Dichotomie und Trichotomie wohl miteinander vereinen.

Was sonst ausgeführt wurde über die Arten der Konkurrenz und ich kann auch sagen des Wettbewerbs, so habe ich wie gesagt dem kaum etwas Erhebliches hinzuzufügen. Ich möchte nur noch mit Nachdruck darauf hinweisen, daß manche Betrachtungen durchaus mit dem übereinstimmen, was ich meinerseits in dem ja ziemlich bekannt gewordenen Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft habe ausdrücken wollen; es berührt sich das ganz nahe mit dem Unterschied von Dharma und Konkurrenz. Es liegt dann eben hier die große Erscheinung vor, daß sich aus einem relativ ruhigen, relativ statischen Verhalten der Menschen in ihren sozialen Beziehungen und Verhältnissen usw. das, was man heute meist Individualismus nennt, ent-

wickelt, insbesondere eben auf dem ökonomischen Gebiet. Wie ich schon angedeutet habe, ist es gerade das Wesentliche der Konkurrenz — obgleich Herr von Wiese das ökonomische Gebiet nicht besonders behandelt hat —, das eigentlich Charakteristische für die Konkurrenz im heutigen, modernen Sinne, wie eben der Amerikanismus das illustriert, daß eben hier diese Entfesselung der Individuen im höchsten Grade stattfindet. Die Freiheit bedeutet großenteils nichts weiter als die Rücksichtslosigkeit, und sie charakterisiert das heutige ökonomische Leben durchaus, während wir auf verschiedenen anderen Gebieten etwas, was dem Dharmaprinzip durchaus verwandt ist, sich fortwährend erhalten sehen. Ich möchte nur darauf hinweisen, daß in manchen Sphären, z. B. in den älteren Berufen des Arztes, auch sogar des Rechtsanwalts, eine reine Konkurrenz sich nicht entwickeln kann, weil da die Hemmungen nicht nur gesetzliche sind — und solche gesetzliche Hemmungen werden notwendig; je mehr die Konkurrenz sich entfesselt, desto mehr entstehen Gesetze gegen unlauteren Wettbewerb, wie sie in Deutschland genannt werden — sondern weil in den Kreisen dieser gelehrten Professionen die Konkurrenz von vornherein durch das Standesbewußtsein, durch das genossenschaftliche Prinzip gehemmt ist, weil sie eben — und das ist eine große und wichtige Hemmung — nicht als anständig gilt.

Geheimrat Alfred Weber:

Wenn ich berufen bin, zu dem zweiten Referat von heute früh jetzt einige Worte zu sagen, so will ich nicht die *captatio benevolentiae* anwenden, die allmählich, glaube ich, ein stehender Gebrauch geworden ist, daß ich nicht fähig bin, zu einem so tiefgründigen Referat hier im Augenblick mich irgendwie mich selbst verpflichtend und Sie interessierend zu äußern, obgleich bei keinem Referat, bei wenigen Referaten wenigstens es so angebracht wäre, diese *captatio benevolentiae* anzuwenden. Ich will nur folgende Vorbemerkung machen. Ich muß Sie in einem Punkte enttäuschen: ich kann unmöglich nach diesem Referat zu der Frage Konkurrenz oder nicht Konkurrenz sprechen; denn dasjenige, was vital wissenschaftlich — es sind vitale wissenschaftliche Punkte bei diesem Referat berührt worden — und was gleichzeitig lebenswichtig an diesem Referat war, das liegt hinter der Frage Konkurrenz und Monopol und all diesen in dem Referat darinliegenden, auch sehr geistvollen einzelnen Partialmomenten. Wenn ich diese Thesen, die heute vormittag zum Schluß verlesen wurden — es wird vielleicht ganz gut sein, wenn ich sie zur Diskussion noch einmal verlese, wenn es mir gestattet ist, — durchnehme, so kann ich, wie Sie sehen werden, zu ungefähr jeder dieser Thesen ja sagen.

»Ist Konkurrenz eine allgemein soziologische oder nur eine ökonomische Kategorie?« Ich sage glatt: eine allgemein soziologische.

»Ist sie im Gebiet des seinsverbundenen Denkens aufweisbar?« Unzweifelhaft.

»Hat sie hier eine mitkonstituierende Rolle?« Gebe ich auch ohne weiteres zu.

»Sind die vier Typen — Konsensus, Monopolsituation, atomisierte Konkurrenz, Konzentration — in ihrer Anwendung auf und für die Denkgesetze fruchtbar?« Gebe ich ohne weiteres zu.

»Ist die gegenwärtige Denksituation richtig charakterisiert?« Das

war im Rahmen dieser Betrachtungsart meiner Ansicht nach sogar sehr geistvoll geschehen.

Dann allerdings die letzte These über »Erkenntnistheoretische Problematik«. Eine sehr unangenehme Sache! Von erkenntnistheoretischer Problematik will ich nicht reden, und doch möchte ich gerade aus der geistigen Umwelt dieser letzten These etwas sagen, etwas, was sich auf ähnliche geistige Begriffskomplexe beruft wie das, was Sie »erkenntnistheoretische Problematik« genannt haben, wenn ich es auch in dem banausischen Kleide soziologischer Anschauungsweise vorzubringen habe. Es handelt sich bei dem, was hier in diesem letzten Punkt von Ihnen angedeutet wurde, in Wahrheit um das, was hinter den Kulissen Ihrer Betrachtungsweise steckt, und ich glaube, man wird ihr nicht gerecht, ohne daß man — auf die Gefahr hin, daß man dabei sich irrt, — den Versuch macht, die Kulissen etwas beiseite zu schieben. Das fällt ungefähr zusammen, nach einer gewissen Richtung wenigstens mit der Frage: was ist denn das eigentlich Lebenswichtige und die Bedeutung jener Relationierung des Denkens — so nannten Sie es —, die von Ihnen heute uns so glänzend wahrscheinlich gemacht worden ist?

Ich will von vornherein sagen: ich stehe vollständig auf dem Boden des Vorhandenseins einer weitgehenden Relationierung des Denkens. Ich glaube, daß wir noch gar keine Ahnung haben, wie weit unser Denken relationiert ist, daß wir wahrscheinlich oder daß jeder von uns, der geschichtlich, soziologisch gearbeitet hat und sich wirklich in das Denken fremder Geschichtskörper einzuleben versucht hat, erschreckt ist, wie relationiert das menschliche Denken in Wahrheit ist. Daß die Naturvölker weitgehend in absolut anderen Kategorien gedacht haben als wir, weiß heute jeder. Daß die Chinesen in anderen Kategorien denken, die Inder in Kategorien, die meiner Ansicht nach uns kaum zugänglich sind, ihre Philosophie aufgebaut haben, läßt sich leicht nachweisen. Ja, wer sich mit den Griechen, die doch die Väter unserer Denkkategorien geworden sind, beschäftigt, merkt sehr bald, daß wir diese Kategorien weit anders anwenden, als die Griechen es getan haben, und daß man hinter eine ganze Reihe griechischer Behauptungen kaum mit unseren Denkkategorien dahinterkommen kann, daß man sich nur aus einem allgemeinen Gefühl für das Griechentum und sein Wesen in sie einfühlen kann.

Ich gehe also außerordentlich weit mit Ihnen. Auf der anderen Seite aber glaube ich, daß es eigentlich kaum nötig ist auszusprechen, daß es ein Gebiet des Denkens und des Erkennens gibt, das nicht relationiert ist, eine allgemein aufzwingbare, allen Menschen aufzwingbare Masse von Erkenntnissen, gleichzeitig auch eine von allen Menschen weitgehend angewandte Art, zu diesen Erkenntnissen zu gelangen, kategoriale Elemente, begrifflich-anschauungsmäßige Gleichheiten. Dabei ist das Paradoxe, daß dieses gemeinsame Gebiet des menschlichen Denkens, wenn man es auf sein Eingefügtsein in unser Dasein prüft, das Gebiet des seinsverbundenen Denkens κατ' ἐξοχήν ist. Denn es ist das Gebiet, das allen Menschen in bezug auf ihre Seinsituation, aus der Gemeinsamkeit, aus der Einheit der menschlichen Situation in der Natur, gegenüber der Natur, im Leben, aus den Gleichheiten, die da vorliegen, herausgewachsen zu sein scheint. »Scheint« sage ich ausdrücklich; denn diese Bergsonianische Vorstellung, um die es sich da handelt, ist natürlich nur eine Hypothese.

Aber diese Kategorien, die aus den allgemeinen menschlichen Positionen gegenüber der Natur und den Notwendigkeiten, die Natur zu beherrschen, herausgewachsen sind, die vor allem in der Naturwissenschaft ihren Niederschlag haben — übrigens nicht in der Naturwissenschaft allein —, das sind heute in der Tat Teile des menschlichen Wissens, die als allgemein gültig und notwendig wohl kaum angefochten werden.

Umgekehrt wieder: es gibt eine Sphäre, die noch stärker als alles, was Sie vorgetragen haben, in ihren *Inhalten* seinsverbunden ist, in dem von Ihnen hier vertretenen Sinne, also ohne daß sie, wie ich glaube, in Ihrem Sinn gerade aus den sozialen Schichtungen und Situationen und ähnlichen Dingen so herausgewachsen ist, wie Sie es meinen oder wie ich es bei Ihnen geglaubt habe, zu verstehen. Das mythische Denken der Griechen z. B. und alles, was darin liegt, das war ein vollständiges Denken. Es enthielt Behauptungen über Tatsachen, die nur in dieser Art des Denkens aufgestellt werden konnten. Es war dabei Teil einer historischen Physiognomie und konnte überhaupt nur in dieser historischen Physiognomie eine Existenz haben. Aus ihr herausgenommen, ist es Luft, Nichts, Phrase. Und so bei einer gewissen Denkschicht aller Kulturen, die in ihre kulturelle Physiognomie eingebettet ist. Deshalb ist es mir auch nicht ganz behaglich, das will ich offen gestehen — ich habe sonst nicht Autorität und Absicht, auf das ganz ausgezeichnete erste Referat zurückzugreifen, — wenn ein Begriff, der derart ganz und gar in der Kulturphysiognomie eines Volkes, hier des indischen und seiner Metaphysik verankert ist, der Begriff des Dharma zum Beispiel, hergenommen und plötzlich in die heutige, total andere, nüchterne Welt der Telegraphen, des Radio und alles sonstigen Modernen hineingestellt wird, wenn er der Konkurrenz, die ein dieser adäquater Begriff ist, und dem Monopolbegriff, der auch ein ihr adäquater Begriff ist, an die Seite gestellt wird. In diesem indischen Begriff stecken eine ganze Unmenge von einmaligen historischen Elementen darin, die gar nicht übertragbar sind. Das aber will allgemein heißen: alles, was wir metaphysisch verankerte Begriffe, Erkenntnisse und damit zusammenhängende Werte nennen, das alles sind Dinge, von denen wir ohne weiteres zugeben müssen, daß sie ihrem gesamten *Inhalte* nach in engster Seinsverbundenheit ihre historisch partielle Qualität besitzen. Jeder Soziologe muß das sehen, sonst kann er keine Geschichtssoziologie treiben.

Was haben Sie nun aber eigentlich behaupten wollen? Sie haben sich augenscheinlich irgendwie zwischen diesen beiden Gebieten, zwischen diesem metaphysisch-wertmäßig bestimmten Gebiet vollständiger Konkretheit und dem Begriffe einer menschlichen Allgemeingültigkeit und Aufzwingbarkeit bewegt und einzelne Stücke daraus behandelt. Wieweit reichen aber Ihre Behauptungen über dieses Zwischen? Welche Bedeutung hat dieses Zwischengebiet, und welche Bedeutung haben infolgedessen Ihre Behauptungen? Da möchte ich sagen, daß ich trotz der faszinierenden Art, in der Sie Ihre Dinge vorgetragen haben, eines vermißt habe, die Abgrenzung ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. Ihres Inhaltes: Erkennen ist ein prozessiver Begriff. Denkstil ist ein formaler Begriff. Wissen ist ein ontologischer Begriff: Ich gebe Ihnen vollständig zu: das *procedere*, die Form, zu den Erkenntnissen zu gelangen, auch wenn sie intellektuelle Erkennt-

nisse sind — und mit denen haben Sie sich ja doch wohl allein befaßt, also solchen Erkenntnissen, die anscheinend in die Sphäre der Aufzwingbarkeit gehören — das kann und wird ganz verschieden sein. Und Ihre Auseinandersetzungen über die Differenz, in der die Klassen und Schichten dort eine eigene Sprache, einen eigenen Denkstil entwickeln, ein eigenes Gelangen zu diesem Denkstile hin und einen eigenen Denkjargon, sind ebenso überzeugend, wie es überzeugend sein muß, wenn ich behaupte, daß die verschiedenen Nationen einen derartigen eigenen Jargon haben. Was die Franzosen z. B. unter »morale« verstehen, ist etwas total anderes, als was wir Deutsche darunter verstehen. Es ist gar nicht übersetzbar. »Académie des sciences morales«, das wären wir hier ungefähr, obgleich ich mich zu den Leuten rechne, die sich möglichst wenig mit »Moral« beschäftigen. Umgekehrt, unser »Gemüt« können die Franzosen gar nicht in ihren Schatz von Begriffen und Worten aufnehmen. Da sind unzweifelhaft verschiedene Arten der Formung von Objekten vorhanden und gleichzeitig eine verschiedene Art sich auszudrücken, zu erfassen. Sind die Objekte auch selbst verschieden? Selbstverständlich können sie objektiv historisch verschieden sein. Sind sie aber in demselben Volk, wenn es sich um denselben Gegenstand handelt, wenn es sich um den Kapitalismus z. B. handelt, sind sie dann für die verschiedenen Klassen verschieden? Ich werde das nie zugeben. Der Kapitalismus ist ein ganz bestimmtes, einmaliges, klares Objekt. Ich nehme hier einfach seine empirische historisch-positivistische Wirklichkeit. Meiner Ansicht nach kann es da überhaupt nur ein verschiedenes Herantreten und eine verschiedene Beleuchtung desselben Objekts geben, aber es kann unmöglich verschiedene Objekte und ein verschiedenes Wissen geben. Es gibt vielmehr nur ein Objekt und ein vollständiges Wissen, genau so wie es nur einen Goethe gibt, ein letztes Wissen um ihn, so verschieden er interpretiert werden mag.

Damit komme ich nun aber zu dem Punkt, der vielleicht der entscheidende ist. Das würde uns ja gar nicht so aufzuregen brauchen, trotzdem alle Wertfragen der Nationalökonomie, die Wertfreiheitsfragen — ich möchte aber keine Wertdiskussion entfesseln — da irgendwie schon tangiert werden. Das Entscheidende ist, daß Sie aus diesen differenten seinsverbundenen Wissens-, besser Erkennens- oder Denkstilpositionen fortgesetzt Willenspositionen folgen zu lassen scheinen. Wir würden vielleicht — nennen Sie das einen anderen Standpunkt — sagen Ideale bestimmter Klassen, Sie scheinen das zu identifizieren mit Interpretationen des Seins, wie sagten Sie doch: einer öffentlichen Aussage über das Sein, einer öffentlichen Auslegung des Seins. Nun frage ich: wenn jemand den Feudalismus beseitigt wissen will, so wird er ganz bestimmte Auslegungen des Seins dabei verwenden; sie werden gewiß wesentlich für ihn sein. Aber das, was eigentlich vorliegt, ist doch ein spontaner Akt ideeller Qualität, mögen Sie ihn nennen, wie Sie wollen, ein Zerstörungs- und Schöpfungsakt, den er vollzieht. Ist dieser in seinem geistigen Inhalt einfach identisch mit einer bestimmten Auslegung des Seins?

Was ich in Ihren Ausführungen vermisse, ist die Anerkennung des geistig Schöpferischen als Unterlage des Handelns, auch der Klassen z. B. Was ich ablehne: die Reduzierung aller dieser Dinge letzten Endes auf intellektuelle Kategorien mit Hinzunahme einiger — entschuldigen Sie — der alten materialistischen Geschichtsbetrachtung

zugehörigen soziologischen Kategorien. Sie haben von sozialen Machtpositionen gesprochen, von Wollungen, die daraus hervorgehen, von einer öffentlichen Auslegung des Seins, die sich mit diesen Machtpositionen und Wollungen kombiniert, von weiteren Faktoren in diesem Zusammenhange nicht —: Was ist das anderes als eine mit außerordentlicher Feinheit glänzend wieder vorgetragene materialistische Geschichtsauffassung? Nichts anderes ist es im Grunde. (Der Präsident macht den Redner darauf aufmerksam, daß die Redezeit abgelaufen ist.)

Ich bin jetzt fertig. Ich will also die ganze Wertfrage weglassen, obgleich sie nach mancher Seite interessant wäre. Ich will nur konstatieren: Das ist meine Meinung, daß dieser, ich möchte sagen: sublimierte Intellektualismus, der in außerordentlicher Grazie und Feinheit Probleme, die letztlich Probleme vorwiegend seelischer Natur sind, immer ohne seinen Bereich abzugrenzen, in diesen Kategorien darstellt, doch natürlich ganz genau denselben Effekt haben muß und ganz genau zu denselben Resultaten führt wie der vergrößerte Intellektualismus, den die alte materialistische Geschichtsauffassung vertritt. Er mag diesem gegenüber anscheinend entgegenkommend Kompromisse machen, von Synthesen verschiedener »Auslegungen« reden. Letzten Endes wird für ihn doch immer nur ein Verstehen, ein Einsehen, ein Erkennen sein und nicht ein geistiges Schaffen. Das ist der Unterschied.

Geheimrat S o m b a r t:

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Ich möchte mir erlauben, zu beiden Referaten, oder richtiger: zu beiden Problemen einige Bemerkungen zu machen, dem Problem der Konkurrenz einerseits, dem Problem des seinsverbundenen Wissens andererseits.

Zunächst zu dem Begriff der Konkurrenz. Da möchte ich mit Entschiedenheit ablehnen die Uebertragung auf die Natursphäre, wie es in der ersten These des Herrn ersten Referenten der Fall ist. Wir müssen den Begriff auf alle Fälle als einen geisteswissenschaftlichen oder sozialwissenschaftlichen Begriff reservieren. Soweit er nun als solcher in Betracht kommt, ist die Frage: Ist er oder soll er sein ein allgemeiner soziologischer Begriff oder nicht? Das heißt: soll er anwendbar sein auf alle Sphären der Gesellschaft, sowohl zeitlich wie räumlich? Da möchte ich der Meinung sein, daß ein solcher allgemeiner soziologischer Begriff der Konkurrenz außerordentlich leer ist, nach dem allgemeinen Gesetz, daß, je allgemeiner die Begriffe werden, desto inhaltleerer sie werden. Gewiß, wir brauchen einige allgemeine soziologische Begriffe. Aber die Frage ist, ob zu diesen der der Konkurrenz zu zählen ist, d. h. ob wirklich noch irgendwelche Aussage von Belang gemacht werden kann, wenn ich »Konkurrenz« konstatiere als eine allgemeine soziologische Erscheinung. Jedenfalls darf er dann inhaltlich gar nichts enthalten. Sobald Sie ihn mit irgendwelchem Inhalte füllen, kann er nur auf besondere Arten der Gesellschaft angewendet werden. Wenn man beispielsweise das schöne Bild des ersten Herrn Referenten von der Leiter — ein Danteskes Bild geradezu — sich vergegenwärtigt, so ist das durchaus nicht anwendbar auf jede beliebige Gesellschaftsordnung; es ist letzten Endes doch aus unserer Gesellschaftsordnung heraus gebildet worden. Es ist, möchte ich

sagen, mehr eine Frage der wissenschaftlichen Zweckmäßigkeit, ob man einen allgemeinen Begriff der Konkurrenz bilden will. Jedenfalls bleibt die Hauptsache, daß wir die spezifischen Konkurrenzerscheinungen in den einzelnen Sinnzusammenhängen verstehen, sei es nun in demselben Kulturgebiet zu verschiedenen Zeiten — etwa in dem der Wirtschaft in den Zeiten des Handwerks, in den Zeiten des Frühkapitalismus, in den Zeiten des Hochkapitalismus; das ist das Wichtige, was wir herausarbeiten müssen: was ist denn nun das Spezifische in einer dieser besonderen Epochen des Wirtschaftslebens? — sei es, daß wir die verschiedenen Kulturgebiete auf diese Frage hin untersuchen. Auch wird es sich, selbst wenn man einen allgemeinen Begriff der Konkurrenz bildet, doch darum handeln, wiederum das Spezifische für jedes Kulturgebiet herauszuarbeiten. Natürlich ist Scholastik Monopol, und Kalisyndikat ist auch Monopol, und gewiß ist die Vereinigung von Aufklärung und Romantik in Hegel Konzentration, und Siemens-Schuckert ist es auch. Aber ich bin eben der Meinung, daß es doch außerordentlich viel wichtiger ist zu sagen, was das Spezifische von Hegel und das Spezifische von Siemens-Schuckert ist. Die Rubrizierung dieser beiden unter eine Rubrik »Konkurrenz« ist meines Erachtens nicht sehr fruchtbar. Aber sie ist selbstverständlich zulässig.

Und nun ein paar Worte über die Bedeutung des seinsverbundenen Wissens. Da bin ich in der erfreulichen Lage, dem Herrn zweiten Referenten weitest zustimmen zu können. Ohne weiteres gebe ich ihm auch zu: die sechs oder sogar sieben Thesen, die er aufgestellt hat, würde ich genau wie mein Vorredner alle bejahen können. Ich gebe im einzelnen zu, daß selbstverständlich *alles* Wissen seinsverbunden ist, einschließlich die Naturwissenschaften. Auch die moderne Naturwissenschaft ist gar nicht denkbar ohne den spezifischen Geist, aus dem sie hervorgegangen ist. Die Inder könnten eben keine moderne Naturwissenschaft entwickeln. Alle Erkenntnis ist seinsgebunden, d. h. sie ist mehr oder weniger personal, d. h. sozial, d. h. geschichtlich gebunden.

Richtig ist auch — und darin stimme ich dem Herrn Referenten ganz und gar bei und ich freue mich, daß er das unterstrichen hat, und ich wende mich damit gegen das, was der Herr Vorredner zuletzt gesagt hat —, daß er nicht mehr von der materialistischen Geschichtsauffassung beeinflusst ist, daß er losgekommen ist von ihr und zwar insofern losgekommen von ihr, als er die Objektivität des Seins nicht abhängig macht von den Subjekten der Erkenntnis — das ist das Entscheidende — und daß er vor allem die Realität des Geistes nicht bestreitet. Für die materialistische Geschichtsauffassung gibt es keine Realität des Geistes; dieser ist nur eine Spiegelung der Wirtschaft. Wenn ich den Herrn Referenten recht verstanden habe, so steht er im Gegensatz zu der materialistischen Geschichtsauffassung auf dem Boden erstens, daß es eine Objektivität des Seins gibt, und zweitens, daß es eine Realität des Geistes gibt. Ist das der Fall? (Dr. Mannheim stimmt zu.) Damit würde der Vorwurf von Alfred Weber hinfällig werden, daß es im Grunde doch nur eine verkappte materialistische Geschichtsauffassung sei, die er vorgetragen hat.

Problematisch bleibt nun aber — und da müssen wir sehen, wie weit die Gemeinsamkeit reicht — die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis oder die Frage der Aufzwingbarkeit der Erkenntnis, was

dasselbe ist. Ich halte es für eine der wesentlichsten Errungenschaften unserer Zeit, daß sie das Problem der Objektivität und das Problem der Allgemeingültigkeit, das wir bei Kant noch verbunden sehen, getrennt hat. Objektivität des zu erkennenden Gegenstandes und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, nämlich Aufzwingbarkeit der Erkenntnis, sind nicht nur nicht dieselbe, sondern in gewissem Sinne entgegengesetzt. Das ergibt sich schon aus den verschiedenen Lösungen, die das Problem der Allgemeingültigkeit in unserer Zeit gefunden hat. Deren gibt es nämlich mehrere. Die eine Lösung ist die philosophische. Die Philosophie in der Weise, wie sie sich jetzt wieder entwickelt, d. h. im allerletzten Zeitraum, (die Periode der sogenannten wissenschaftlichen Philosophie, die von Kant angeht, bis in den Anfang unseres Jahrhunderts überspringend) diejenige Philosophie, die in unserer Zeit aber wieder zur Geltung kommt und die auch die Philosophie der großen Systeme gewesen ist, ist dadurch charakterisiert, daß sie zugunsten einer völligen Objektivität auf Allgemeingültigkeit verzichtet. Sie geht von der Ueberzeugung aus, daß die Welt erkennbar ist und daß es ein objektiv Bestimmtes, also ein bestimmtes Objekt der Erkenntnis gibt, und ist der Ueberzeugung, daß die Erkenntnis an dieses Objekt — die Welt — von verschiedenen Seiten her herangehen kann. Und diese Seiten sind der persönliche Standpunkt des einzelnen Denkers. Je nach dieser Einstellung auf das Objekt entstehen die verschiedenen philosophischen Systeme. Kein philosophisches System darf, wenn es weiß, was es ist, auf Allgemeingültigkeit pochen, sondern das Letzte, was der Philosoph zu sagen hat, ist das: Folge mir nach in der Schau, die ich Dir hier vermittelt habe. Die Philosophie verzichtet also auf Allgemeingültigkeit im Interesse der Objektivität.

Der zweite Versuch, der gemacht worden ist, um das Problem der Allgemeingültigkeit zu lösen, ist das moderne naturwissenschaftliche Denken. Dieses moderne naturwissenschaftliche Denken hat den Versuch gemacht, zu einer völligen Allgemeingültigkeit zu kommen unter Verzicht auf die Objektivität. Es entspricht der modernen Naturwissenschaft, daß sie nicht das Wesen der Dinge erkennen will, sondern daß sie die Erscheinungen ordnen will — in ihren letzten Konsequenzen in den exakten Naturwissenschaften — nach funktionalen und zum Teil nach fiktionalen Rücksichten. Das, was Newton ausgesprochen hat am Schlusse seines Werkes über die Gravitation: Ich habe euch hier die Gravitationsgesetze gelehrt; das, was Gravitation ist, weiß ich nicht — et hypotheses non fingo —, das ist der oberste Grundsatz der modernen Naturwissenschaft geworden: Die moderne Naturwissenschaft will gar nicht erkennen, »was die Welt im innersten zusammenhält«. Sie will nur ein Ordnungssystem schaffen, für das sie dann allerdings Allgemeingültigkeit fordert.

Es bleibt nun die Sphäre der Kultur, die uns ja in allererster Linie angeht. Da möchte ich, wenn ich von Kulturwissenschaft oder Geisteswissenschaft spreche, das aussondern, was meiner Ansicht nach der Herr Referent zu Unrecht hineingebracht hat. Es geht nicht an, daß wir hier hinein die Programme der politischen Parteien nehmen. Die gehen die Wissenschaft nichts an. Die sind selbstverständlich letzten Endes durchaus voluntaristisch begründet. Ich würde da nun auch alles ausscheiden, was metaphysischen Charakter trägt, alle eigentliche Kulturphilosophie. Es fragt sich, ob dann noch eine Kul-

turwissenschaft im weitesten Sinne bleibt, d. h. eine Erkenntnisart, die ebenfalls insofern wissenschaftlichen Charakter trägt, als sie Allgemeingültigkeit beansprucht. Eine solche Möglichkeit besteht meines Erachtens, und zwar besteht sie, ohne daß wir auf Wesenserkenntnis verzichten müssen, wie die Naturwissenschaft es getan hat, um ihr Ziel, die Allgemeingültigkeit, zu erreichen. Die Wege, unsere Aufgabe zu lösen, eine Kulturwissenschaft mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit — es ist nur ein Anspruch natürlich — herzustellen, sind sehr weit, und ich weiß nicht, ob ich Sie an dieser Stelle bis zum Ziele führen kann. Ich will nur auf eines hinweisen. Um dieses Ziel zu erreichen, haben wir negativ zunächst die Wertefreiheit postuliert, um damit dasjenige Gebiet auszuschneiden, das zweifelsohne nicht allgemeingültig ist. Daß Wertungen keine Allgemeingültigkeit verlangen können, das sollte nun wirklich allmählich eingesehen werden, um so mehr angenommen werden von demjenigen, der die Objektivität der Werte anerkennt, wie ich es tue. Aber die Erfassung der Werte ist letzten Endes eine persönliche Angelegenheit. Das Postulat der Wertefreiheit hat nichts zu tun mit einer Relativierung der Werte. Die Werte bleiben absolut, die Werte sind objektiv. Die Wertungen aber sind persönlich, also sozial, also geschichtlich bestimmt und entbehren der Allgemeingültigkeit. Wir haben, sage ich, aus diesem Grunde die Wertefreiheit gefordert, trotzdem wir wissen, erstens daß die Auswahl unserer Probleme wertbestimmt ist, und trotzdem wir wissen, daß das Geschehen wertgeladen ist, in jedem Augenblick also die Wertung als Objekt uns zugehört, und trotzdem wir wissen, daß es vielleicht ein unerreichbares Ziel ist, nun zu einer Allgemeingültigkeit unter dieser Voraussetzung zu kommen. Aber das müßte nun doch jeder einsehen, daß es schon eine erhebliche Entlastung, sagen wir einmal, bedeutet, wenn wir einen Unterschied machen zwischen der Frage: ist Schutzzoll oder Freihandel besser? oder: wie wirken die Schutzzölle auf die Preise? Das sind zwei wesensverschiedene Fragen, und nur um diese zweite handelt es sich, wenn wir Allgemeingültigkeit anstreben wollen.

Der zweite Herr Referent hat dann auch einiges über die, sagen wir einmal, Psychologie der Wertefreiheit vorgetragen, was mich natürlich ganz besonders interessiert hat. Er meint, der Standpunkt der Wertefreiheit sei letzten Endes eine Emanation liberaler Gesinnungen. Für einen Liberalen bin ich eigentlich noch nie gehalten worden. Wenn ich Ihnen hier in Kürze ein persönliches Bekenntnis ablegen darf, so möchte ich Ihnen sagen, wie ich zu dieser Wertefreiheit gelangt bin. Ich habe 1894 einen Aufsatz geschrieben über Karl Marx, und darin kam der vielbesprochene Satz vor: Im System von Marx findet sich kein Gran Ethik. Damit war zum erstenmal die Blickstellung gegeben, daß man überhaupt die Frage aufwirft: Was will dieses System außer dem, daß es etwa einen ethischen Wert vertreten will? Wie bin ich dazu gekommen? Das ist nun ein ganz persönliches Bekenntnis. Ich war damals überzeugter Marxist und war zugleich kgl. preußischer Universitätsprofessor. Ich habe diesen inneren Konflikt, der sich aus diesem Widerspruch ergab, dadurch zu lösen versucht, daß ich diese meiner Ansicht nach ganz unabhängig von dem persönlichen Erlebnis grundlegende Erkenntnis hatte: In die Wissenschaft gehört die Wertung nicht; ich kann also Wissenschaft treiben ganz unabhängig von dem Wertestandpunkt, auf dem ich stehe. Sie

sehen, es ist eine etwas andere psychologische Motivierung, aber das ist ja gar nicht das Wichtige. Ich will nur noch hinzufügen, daß wir positiv zu dem Ergebnis einer auf Allgemeingültigkeit Anspruch erhebenden Geisteswissenschaft und somit auch Soziologie gelangen mittels der Methode des Verstehens, und damit bin ich in der Lage, den Rest meiner Ausführungen abzuwälzen auf das morgige Referat, wo ich eben die positive Seite beleuchten will.

Prof. Wilbrandt:

Meine Damen und Herren! Es fällt mir nicht ganz leicht, mich von den letzten Eindrücken zu dem Thema zurückzufinden. Mir kommt es persönlich nur darauf an, einige Erläuterungen hinzuzufügen, die es vielleicht erleichtern, Herrn Mannheim zu folgen. Was er heute zu aller Ueberraschung gebracht hat, das war doch ein Schritt vorwärts in der von uns erlebten Richtung, daß an die Stelle der Philosophie mehr und mehr, wenn auch nicht ausschließlich, die Sozialwissenschaft tritt. Nun glaube ich das Mitgehen auf diesem Wege dadurch erleichtern zu können, daß ich einige Erinnerungen zum besten gebe, die mir während des Vortrags kamen, mit der Bitte an den Herrn Vortragenden selbst, mich zu verbessern, wenn die Erinnerungen zu seinem Thema nicht passen, also nicht helfen.

Zunächst fiel mir Schmoller ein, der bei Gelegenheit der Werturteilsdiskussion von dem Kampf der Wertungen untereinander gesprochen hat. Es bleibt, so sagte er, die geeignetste der Wertungen schließlich übrig, die brauchbarste, wie heute Herr Mannheim gesagt hat. Ich glaube, daß dies sich einigermaßen entspricht. Es war dies bei Schmoller, wie ich es gelegentlich genannt habe, eine Art Darwinismus auf dem Geistesgebiete. An James darf man sich vielleicht auch erinnern fühlen, ohne Sie mißzuverstehen. Dann darf ich vielleicht an Oppenheimer erinnern mit der Unterscheidung zwischen feindlichem Wettkampf und friedlichem Wettbewerb. Das Wort »Konkurrenz« — und das ist der Kern der Sache und das, worin für mich und vielleicht auch andere die Schwierigkeit liegt — wird hier angewendet auf Gebiete, wo wir es nicht gewöhnt sind. Ich glaube, wir werden das leichter ertragen und verstehen, wenn wir uns bewußt sind, daß hier nicht der uns näherliegende friedliche Wettbewerb, sondern nur ein feindlicher Wettkampf gemeint war. Nur ein feindlicher Wettkampf jener Geisteseinstellungen, von denen Herr Mannheim sprach, ist denkbar; denn niemals kann hier friedlich der eine neben dem anderen herlaufen, sondern wie die Unternehmungen einander zugrunde richten müssen, damit der eine Platz gewinnt auf Kosten des anderen, so ist es auch hier. Habe ich Sie recht verstanden? (Dr. Mannheim: Es gibt Kompromißsituationen!) Wenn Professoren verschiedene und subjektiv gefärbte Ansichten nebeneinander vortragen in verschiedenen Universitäten und Hörsälen und dafür Geld einnehmen, dann ist das friedlicher Wettbewerb, aber keine Geistesgeschichte. Geistesgeschichte kann sich nur in jenem Kampf abspielen, als welchen Herr Mannheim die ganze Angelegenheit dargestellt hat. Aber ich nehme gern hernach entgegen, wenn es sich doch um etwas anderes handelt.

Nun ein Wort über das Verhältnis des Vortrages zum historischen Materialismus. Das eine Mal wurde Herr Mannheim verdonnert als wiedergekehrter historischer Materialist und das andere Mal mehr als

freigesprochen von dieser Sünde; so etwas sei bei ihm absolut nicht zu finden. Nun hat Herr Mannheim, glaube ich, in einem Privatgespräch heute mittag davon gesprochen, daß bei ihm ein Einfluß Marxens vorliegt, aber, wie er sagt, mit Diltheyschem Geiste verknüpft. Ich glaube, auch hier helfen zu können zu dem Verständnis, das dem so wundervollen Vortrag gegenüber nottut, wenn ich nicht das Wort historischer Materialismus zu Tode hetze, sondern daran erinnere, daß Marx doch nur allmählich dazu gelangt ist. 1859 ist er mit den klassischen Formulierungen hervorgetreten, und später hat Engels abschwächende Deutungen dazu gebracht. Aber dahingelangt ist er als junger Mensch doch aus der Philosophie heraus — wie seine Freunde, etwa Bruno Bauer, der extreme Spiritualist — von Hegel her. Es lag ihm nur zu nahe, sich vorzustellen: Der Mensch denkt. Nun ging er einen Schritt weiter und sagte sich: Er denkt nicht einfach als Einsiedler für sich allein, sondern er denkt irgendwo in einer gesellschaftlichen Situation, und je nach dieser gesellschaftlichen Situation denkt er verschieden. Wenn wir uns darauf beschränken, bis zu diesem Punkte mitzugehen, haben wir das Gemeinsame zwischen Mannheim und Marx, ohne die extremen Uebertreibungen mitzumachen, die uns gelegentlich von den Unteroffizieren der marxistischen Armee etwa vorgesetzt worden sind. Nicht einmal den »Leitfaden« — wie Simmel und auch Marx selbst gesagt hat — habe ich dabei im Auge. Es handelt sich hier nicht um die Frage: Ist das Technisch-Oekonomische die treibende Kraft?, sondern nur darum, daß der Mensch nicht schlechthin denkt, daß er denkt nach einer gegebenen, technisch-ökonomisch natürlich bedingten, historischen Situation.

Nun lassen Sie mich übergehen zu dem ersten Vortrag. Da möchte ich zunächst an Herrn von Wiese eine Frage richten. Herr von Wiese hat den Satz ausgesprochen: Ohne jeden Wettbewerb lohnt es sich nicht zu leben. Es wäre natürlich banal zu sagen, daß das ein Werturteil gewesen sei. Darauf kommt es mir gar nicht an, sondern ich möchte an Herrn von Wiese die Frage stellen, ob er diesen Satz unter allen Umständen aufrecht erhält. Wenn er — was ihm sicher persönlich durchaus nicht fernliegt — sich etwa ausmalt, er oder irgendein anderer sei schlechthin nur bemüht, sein Bestes zu tun, so wie es etwa in dem Roman von Romain Rolland, »Johann Christoph«, »As ik kan« genannt wird: was ich kann, so viel oder so wenig, das Äußerste, was ich kann —, so würde es ihm bei dieser Einstellung zu allem, was er tut, fernliegen, irgendwie konkurrieren zu wollen. Das liegt nicht darin, das ist ausgeschlossen, es ist ein ganz anderes Motiv, ein ganz anderes Wollen. Gleichwohl ist eine solche Einstellung ebenso weit entfernt vom Dharma, der Orientierung an der Berufsethik einer Kaste, und ebenso weit entfernt von der Feudalität, entfernt sowohl von der Konkurrenz, wie von der Einschränkung der Konkurrenz. Es ist ganz etwas anderes, es ist ein soziales Handeln — nach Max Weber —, jedoch ein Handeln, welches etwas ganz anderes ist. Nun, Herr von Wiese, wäre ein solches Leben nicht wert, gelebt zu werden? Ist nicht vielleicht in unseren besten Stunden, in denen wir vielleicht auch am glücklichsten sind, wenn uns so etwas gelungen ist, dieses Leben am meisten wert, gelebt zu werden? Ich scheue mich nicht, auf den Boden persönlicher Werturteile auf diesem Gebiete zu treten — man darf nach Max Weber ausnahmsweise sein Herz enthüllen und ganz persönlich sprechen —. Ich halte es für

denkbar und möglich, daß nicht nur einer so handle, sondern mehrere, daß der Geist dieser Betätigung eine ganze Gesellschaft umfasse in dem Sinne, daß jeder für andere das beste zu tun und zu geben gewillt sei. Ich habe das in meinen Abhandlungen zur Soziologie der Wirtschaft, in einem kleinen Bändchen »Oekonomie«, weiter ausgeführt und kann darauf verweisen. Es ist das eine Utopie, die heute gewiß im kleinen hie und da sich verwirklicht zeigt. Man kann an Henry Ford denken. Ich weiß nicht, ob er letzten Endes dienen oder konkurrieren wollte; darüber streiten bekanntlich Vershofen und andere Gelehrte. Jedenfalls ist eine solche Haltung an Beispielen zu sehen; im großen ist es durchdenkbar als Idealtypus im Max Weberschen Sinne. Ich habe eine solche, im Bereich der Wirtschaft so verbundene Gesellschaftssphäre als »Hingabewirtschaft« bezeichnet. Ich möchte damit nur das eine gesagt haben: es ist eine Welt denkbar, in der es dem ganzen Wesen, der Einstellung und Motivation nach Konkurrenz nicht gibt und nicht geben kann und die gleichwohl von der Welt, die der Vortragende berührt hat, verschieden ist; oder vielmehr: sie ist eine Welt, die keiner von denjenigen entspricht, von denen er sprach. Insofern hoffte ich seinen Ausführungen eine Ergänzung hinzufügen zu können. Man muß die Möglichkeit ins Auge fassen, daß die Konkurrenz weder eingeschränkt, noch ausgeschlossen, noch auch von jemand persönlich seinem Handeln zugrunde gelegt wird, wenn sie offensteht.

Nun lassen Sie mich noch eine andere Gesellschaftsordnung unter dem Gesichtspunkt der Konkurrenz betrachten, auch als Ergänzung des Vortrags von Herrn von Wiese, nämlich eine sozialistische Gesellschaft. Auch das kam heute nicht vor. Selbstverständlich ist der Konkurrenzbegriff so allgemein, daß es denkbar ist zu untersuchen, ob Konkurrenz auch in der sozialistischen Gesellschaft sei, und das möchte ich tun, nachdem es bei Ihnen nicht vorkam. Es erscheint mir nicht ganz überflüssig, davon zu sprechen, weil häufig die Meinung zu finden ist und die allgemeine Ansicht dahin geht: im Sozialismus sei Konkurrenz nicht vorhanden. Ich möchte statt dessen darauf hinweisen, daß in den verschiedenen Möglichkeiten, die wir heute schon erleben, Konkurrenz vorhanden ist in verschiedener Art, verschiedener Abschattierung und Stärke, wobei ich aber bitte, einen Augenblick glauben zu wollen, daß auch ich jetzt nicht für den Sozialismus oder gegen ihn spreche, sondern lediglich rein soziologisch die Sache untersuche.

Ich glaube, das, was Herr von Wiese als experimentelles Verhalten des Yankeetums bezeichnet hat, das ist auch in einer sozialistischen Wirtschaftsweise, in einer Gesellschaft mit Gemeineigentum nicht ausgeschlossen, sondern ausgeschlossen ist es nur hinsichtlich eines Kampfes um die Produktionsmittel; es kann nicht der eine, da sie allen gemeinsam gehören, den andern so niederkonkurrieren, daß er dessen Produktionsmittel wertlos macht, um ihn von sich abhängig zu machen; das ist ausgeschlossen und soll wohl nach der Idee des Sozialismus ausgeschlossen sein.

Aber einige Beispiele zur Illustrierung des Positiven: zunächst genossenschaftliche Unternehmungen, unter denen mir die Konsumgenossenschaften am nächsten liegen. Die Konsumgenossenschaften versuchen grundsätzlich eine gewisse Konkurrenz unter sich auszuschaftern. Was Sie z. B. hier in Zürich bemerken — ab und an sehen

Sie einen Laden des Zürcher Konsumvereins und ab und an einen Laden des Zürcher Lebensmittelvereins, ziemlich nebeneinander —, das verstößt durchaus gegen das, was man sonst gewohnt ist: Konsumvereine pflegen sich zu verschmelzen zu einem Bezirkskonsumverein, um die Konkurrenz auszuschalten, weil sie eine Massenproduktion, möglichst großen Umsatz und dadurch Verbilligung des Einkaufs möglich machen wollen. Insofern haben wir da tatsächlich einen Gegensatz gegen die Konkurrenz aus bestimmten ökonomisch-technischen Gründen. Dagegen ist innerhalb des Konsumvereins systematisch eine Konkurrenz in dem Sinne entfesselt, daß man die einzelnen Betriebe, Verkaufsstellen usw. ihre Betriebsstatistik aufstellen läßt und nun vergleicht: mit welchem Erfolge hat dieser Laden, mit welchem Erfolge jener Laden, dieses oder jenes Lager gewirtschaftet? Das kann in verschiedener Weise kontrolliert werden, und je nachdem bei diesem Vergleich statistisch dasselbe oder ein anderes Ergebnis herauskommt, bevorzugt man den einen oder andern Mann, wo es sich um die eine oder andere Art der Beförderung handelt. Hier ist »Konkurrenz« nun wieder bewußt in einem anderen Sinne gebraucht: friedlicher Wettbewerb um die Stelle. Wieder etwas anderes ist dann aber die Art, wie das Vertrauen zustandekommt, durch welches der eine oder andere Konkurrent als Betriebsleiter an die Spitze kommt, durch Wahl der Mitglieder etwa eines Vereins. Bei dieser Konkurrenz spielen die Dinge eine ungeheure Rolle, die Herr von Wiese so als Demagogie und ähnliche unerwünschte Machenschaften ausgemalt hat. Dann noch etwas anderes: in Manchester ist die Großeinkaufsgesellschaft der englischen Konsumvereine mit einem riesigen Beamtenapparat von Tausenden von Menschen. Und da ist teils Nepotismus, also Einengung der Konkurrenz bei der Stellenbewerbung, teils Anciennität, also mehr Vertrauen auf das Weiserwerden durch Alter als auf Auslese der Tüchtigsten, am Werk.

Ich unterlasse es, mich mit der Situation in einer Gemeinde zu befassen, um nur noch einen Blick auf den Staat zu werfen. Es ist umstritten, ob der Staat mit Sozialismus in Verbindung gebracht werden soll, aber es geschieht oft. Ich möchte aus der Gegenwart ein Beispiel anführen, wie selbst dort, wo man es nicht vermutet, die Konkurrenz wütet. Kürzlich hat mir ein bekannter Kliniker in Tübingen darüber geklagt, daß er nicht mehr so wie früher seine Patienten gut und billig versorgen könne. Warum nicht? Wegen der Konkurrenz zwischen den Verwaltern der einzelnen Kliniken. Die rechnen natürlich: Was kommt heraus, wieviel liefere ich an den Staat ab? Das sagen sie auch dem Verwalter einer anderen Klinik, und das erfährt der Staat aus allen zusammen und er freut sich, wenn einer viel abliefert, und ist böse, wenn einige wenig abliefern. So ist die Konkurrenz hier in anderer Weise wirksam.

Es erscheint mir durchaus nicht wertlos, wenn Herr von Wiese einen so ganz allgemein, überall anwendbaren Begriff der Konkurrenz geprägt hat. Ich halte ihn durchaus nicht für leer, sondern glaube, daß er natürlich je nach den Umständen den oder jenen genauer zu bestimmenden Inhalt bekommt. Daß man aber als Soziologe einmal jenen allgemeinen Begriff ins Auge faßt, wie er es tut, kann ich nur loben, wie ich überhaupt mit dem Hinweis schließe: diese meine paar Ergänzungen können nur ein armer Dank sein für das, was wir heute empfangen haben! Wir können stolz sein, ein solches Niveau

erreicht zu haben, wie wir es heute Vormittag erlebt haben, und es, wie der Beifall heute vormittag gezeigt hat, auch festhalten zu können.

Präsident Geheimrat Prof. Dr. T ö n n i e s:

Meine Damen und Herren! Es ist bisher von uns, vom Büro aus die Redezeit von 20 Minuten eingehalten worden. Es wird sich nun aber notwendigerweise als ein Vorrecht der ersten Herren Redner herausstellen; denn mit der beschränkten Zeit zu verbinden, daß noch ferner neun Redner dieselbe Zeit in Anspruch nehmen, würde drei Stunden erfordern, wir würden also gegen 9 Uhr fertig. Das ist natürlich völlig ausgeschlossen. Es ist also äußerste Einschränkung notwendig. Ich glaube, daß für jede Rede nicht mehr als 6 Minuten gewährt werden können. Es ist das eine bedauernswerte, sich regelmäßig herausstellende Erscheinung bei einer solchen Diskussion, der man aber unter dem Zwang der Umstände nachgeben muß. Aus diesem Grunde darf sich, meine ich, niemand verletzt, gekränkt fühlen so wenig wie durch schlechtes Wetter.

Ich bitte die Versammelten, sich freiwillig diesen Bedingungen zu unterwerfen.

Dr. S t o l t e n b e r g:

Meine Damen und Herren! In einem Kreise, in dem schon so große Dinge behandelt worden sind, noch auf die kleinen seelischen Tatsachen einzugehen, ist eine etwas mißliche Sache. Ich fühle mich aber doch dazu verpflichtet, da ich der Meinung bin, daß auch die großen Dinge durch eine feinere Erfassung der kleinen seelischen Tatsachen aufgehellt werden können. Ich beschränke mich dabei vor allen Dingen auf das, was Herr von Wiese ausgeführt hat; meine Ausführungen sind eine Art Ergänzung zu den seinen. Es kommt mir zunächst darauf an, die in den Einzelwesen durch die Tatsache des Wettbewerbs hervorgerufenen seelischen Erscheinungen und dann deren Wirkungen auf die Leistungsfähigkeit der Einzelnen kurz zu kennzeichnen.

Ausgehen muß man dabei von einem ganz besonderen seelischen Zustand, nämlich von dem Eifer, der dadurch hervorgerufen wird, daß die Tätigkeit unter der Anregung eines andern Menschen vor sich geht. Dieser Eifer wird zu einem Wett-eifer, wenn der andere in derselben Weise tätig ist und man im Hinblick darauf den Versuch macht, das Ziel eher als er zu erreichen. Dieser Wett-eifer hat nun aber mannigfache Formen. Er ist einmal verschieden, je nachdem, ob es sich um die Erreichung irgendeiner Sache handelt oder aber um die Erreichung der Entscheidung einer dritten Person. Im letzten Fall ist dieser Wett-eifer eigentlich Wett-wer-bung und das, worum es sich bei der »Konkurrenz« im wesentlichen handelt. Der Wett-eifer ist weiter verschieden je nachdem, ob die beiden Wett-eifernden gemeinsam vorgehen, wie etwa bei einem Zusammenrudern in ein und demselben Boot, oder aber ob sie auseinander gehen, wie etwa bei der Versteigerung, wo jeder das Ziel für sich, also nicht mit dem andern, sondern gegen ihn erreichen will. Diese beiden Formen kann man am zweckmäßigsten als Mit-wett-eifer und als Gegen-wett-eifer auseinanderhalten.

Der Wetteifer ist drittens entweder rein sachlich oder aber, als freundlicher und feindlicher Wetteifer, gemütlich bestimmt. Es ist zwar möglich, daß der Wetteifer wie bei der gewöhnlichen Versteigerung ohne irgendeine Beteiligung des gemütlichen Lebens vor sich geht. Er kann aber auch, vor allen Dingen im Mitwetteifer, von Liebe zu dem andern und, im Gegenwetteifer, von Haß zu ihm beseelt sein.

Solche Unterscheidungen zu machen hat den besonderen Zweck, die Wirkungen auf die Leistungsfähigkeit der einzelnen Menschen, die bei den verschiedenen Formen des Wettewifers ganz verschieden sind, genauer zu bestimmen, wie das neuestens Walther Moede in seiner »Experimentellen Massenpsychologie« auf dem Boden der reinen Seelwissenschaft im einzelnen versucht hat. Solche Wirkung auf die Leistungsfähigkeit der Einzelnen ist einmal nach der Größe des Abstandes zwischen den beiden Wettewifernden verschieden. Ist dieser Abstand der allgemeinen Leistungsfähigkeit sehr groß, dann wird die Steigerung der Leistungsfähigkeit durch den Wettewifer bei jedem Einzelnen verhältnismäßig klein sein. Der Obenstehende gibt sich wenig Mühe, weil er seines Sieges gewiß ist, und der Untenstehende, weil er zu wenig Hoffnung hat. Ist dagegen der Abstand verhältnismäßig gering, dann wird die Steigerung der Leistungsfähigkeit bei jedem von beiden viel größer sein, denn jeder hat Aussicht auf Sieg.

Die Steigerung der Leistungsfähigkeit hängt dann aber auch davon ab, ob es sich um Mitwetteifer oder um Gegenwetteifer handelt, und sie ist, wie Möde feststellt, ganz besonders groß im Wettstreit von Parteien: wenn jemand innerhalb seiner Partei mitwetteifert, aber zugleich im Hinblick auf die andere Partei gegenwetteifert.

Hat man nun auf diese oder andere Weise die seelhaften und damit einzelwesenhaften Tatsachen des Wettewifers genauer bestimmt, dann wird man auch die grupphaften Tatsachen des Wettewifer zusammenhänge von mehreren besser zu erfassen vermögen.

Nach den Arten des Wettewifers handelt es sich einmal um ein einfaches Wetttrüngen um irgendwelche sachlichen Gegenstände und dann um den eigentlichen Wettbewerb, um die Entscheidung eines Dritten, d. h. um das, was man gewöhnlich Konkurrenz nennt. Dieser eigentliche Wettbewerb ist dann weiter entweder Mitwettbewerb oder Gegenwettbewerb: Mitwettbewerb, wo alle demselben Ziele obliegen, Gegenwettbewerb dagegen, wo jeder für sich etwas Besonderes erreichen will. Endlich handelt es sich entweder um rein sachliche Wettewiferschaften oder um solche, bei denen das Gemüt eine Rolle spielt, im besonderen um Wettewiferschaften mit gegenseitig freundlicher Einstellung oder um Fürwettewiferschaften und um Wettewiferschaften mit gegenseitig feindlicher Einstellung oder um Widerwettewiferschaften.

Im übrigen muß man noch die verschiedenen Typen der Wettewifrigkeit des Einzelnen und die verschiedenen Typen der Wettewerbsamkeit großer Gesellschaften, d. h. die verschiedenen Typen der Konkurrenzsysteme auseinanderhalten, wie endlich noch die Leistungssteigerung des Einzelnen in bezug auf die

verschiedenen Formen des Wettfeuers und die Steigerung der Gesamtleistung einer Wettfeuerschaft, die von den Leistungssteigerungen der Einzelnen dadurch, daß diese sich gegenseitig aufheben, wesentlich verschieden sein kann.

Professor Dr. Jerusalem (Jena):

Hr. v. Wiese hat die Konkurrenz eine Erscheinung des gesamten organischen Lebens genannt. Ich weiß nicht, ob wir einig sind, wenn ich sage, daß sie eine biologische Erscheinung ist, die die biologischen Beziehungen zwischen den einzelnen Lebensträgern biologisch bestimmt und als solche als fremdes Element in bestimmter Weise in das Leben der Gemeinschaft, der Kollektivität hineinragt und insoweit deren Formen bestimmt. Im Gegensatz zu dieser Auffassung scheint aber Hr. v. Wiese geneigt, die Konkurrenz in diesem biologischen Sinne ohne weiteres und ganz allgemein für das soziale Leben als allgemeingültige Erscheinung betrachten zu wollen. Er steht auf dem Standpunkt, daß die Konkurrenz grundsätzlich auch im sozialen Leben stattfindet. Diese Auffassung entspricht allerdings durchaus dem individualistischen Charakter seiner »Beziehungslehre«. Da ich selbst nicht »Individualist«, sondern »Kollektivist« bin, kann ich schon von diesem prinzipiellen Standpunkte aus der Meinung des Hr. v. Wiese nicht beitreten.

Was mich von Hr. v. Wiese unterscheidet, ist, daß er bei der Betrachtung des sozialen Lebens von der Einzelpersönlichkeit ausgeht, zwischen denen er Beziehungen bestimmter Art feststellt. Im Gegensatz zu Hr. v. Wiese gehe ich von der Kollektivität aus. Kollektivität ist für mich diejenige Lebensform, wo Menschen als Träger eines Kollektivgeistes geistig miteinander verbunden sind. Der Einzelne als Glied dieser Gemeinschaft erscheint nur als unselbständiger Bestandteil einer Gesamtheit, die durch die Einheit des Kollektivgeistes konstituiert wird, wobei auch das äußere Handeln der Einzelnen als Ausfluß und äußere Wirksamkeit jenes Kollektivgeistes erscheint. Diese kollektivistische Auffassung des sozialen Lebens bedeutet aber nicht, daß das soziale Leben sich als eine Gesamtheit von solchen Kollektivitäten nach Art des Nebeneinanders der Zellen eines Organismus darstelle. Die Kollektivität ist nämlich nur eine Grundform des sozialen Lebens; aus ihr gehen in bestimmter Weise andere Lebensformen hervor, zu denen unter anderem auch die autonome Stellung der individuellen Persönlichkeit gehört, die noch regelmäßig heute — auch noch von Hr. v. Wiese — als ausschließliches Prinzip für die Betrachtung des sozialen Lebens angesehen wird.

Diese allgemeinen Erörterungen waren notwendig, um meine Auffassung von dem soziologischen Charakter der Konkurrenz klar zu machen.

Soweit und solange nämlich das soziale Leben ausschließlich aus Kollektivitäten besteht, soweit also der Mensch nur Glied und unselbständiger Bestandteil einer Kollektivität ist, ist von Konkurrenz keine Rede. In der Kollektivität sind die einzelnen Genossen nur unselbständige Teile des Ganzen. Der Einzelne als Träger selbständigen Wollens, das nicht zugleich auch das Wollen der Genossen wäre, existiert nicht. Von einem »concurrere« ist keine Rede. Alles soziale

Handeln ist nur ein Handeln in der Gesamtheit der Kollektivität. Die Wirtschaft z. B. hat deshalb lediglich kollektiven Charakter. Dafür ist die Wirtschaft der germanischen Zeit sehr charakteristisch, aber auch die städtische Wirtschaft des Mittelalters zeigt durchaus kollektivistische Wesenszüge.

Erst dann, wenn im Lauf der Entwicklung die Kollektivität als solche sich zersetzt, wenn der einzelne Genosse mehr und mehr selbständig, seine Persönlichkeit inmitten der Genossen unterscheidbar wird und als solche hervortritt, erst dann vermag das biologische Prinzip der Konkurrenz zur Geltung zu kommen, ohne daß es aber das kollektive Prinzip völlig zu verdrängen vermöchte. Man darf sagen: soweit das Prinzip der Konkurrenz das soziale Leben beherrscht, ist die Gebundenheit des kollektiven Lebens verschwunden, wenn auch mannigfache Uebergänge bestehen. Die Formen des Turnus, der Dienstaltersfolge entspringen dem Versuch, wenigstens in gewissem Umfange das kollektivistische Prinzip zur Geltung zu bringen. Wir kommen also zu dem Resultat, daß die Konkurrenz im sozialen Leben keine absolute Bedeutung hat, daß sie nur insoweit zur Geltung kommt, als der Einzelne als Glied der Kollektivitäten, denen er angehört, selbständig geworden ist.

Hr. v. Wiese betrachtet nun allerdings die Konkurrenz nicht als einzige Grundlage des sozialen Lebens. Er stellt dem Prinzip der Konkurrenz das feudale Prinzip und das des Dharma gegenüber. Auf Grund dieser beiden Prinzipien ist der Mensch in eine formale Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens eingespannt, durch die ihm eine bestimmte Stelle im sozialen Leben zugeteilt ist. Im ersten Falle ist die Gesetzmäßigkeit durch das Herkommen bestimmt, im zweiten durch das Schicksal. Als Erklärungsprinzip scheint mir aber weder das eine noch das andere brauchbar zu sein. Ist das »Schicksal« für eine wissenschaftliche Betrachtung m. E. grundsätzlich ungeeignet, so ist das »Herkommen« zu unbestimmt.

Nun noch einige Worte zu dem Vortrag des Hr. Mannheim. Allerdings, ein Korreferat war der Vortrag nicht, denn er behandelte eine Erscheinung des geistigen Lebens, die als solche im kontradiktorischen Gegensatz zur Konkurrenz im biologischen Sinne steht.

Jedenfalls haben mich seine Ausführungen sehr interessiert, wenn ich auch teilweise sehr erhebliche Bedenken habe. Mindestens glaube ich, daß der Problemkomplex, den Hr. Mannheim vor uns ausgebreitet hat, zu den wichtigsten unserer Wissenschaft gehört.

Das Thema war, wie Hr. Mannheim sich ausdrückte, der Kampf um die öffentliche Auslegung des Seins, oder, wie ich sagen möchte, der Kampf der Individualität um den Inhalt des Kollektivgeistes, um die Hereingabe des persönlichen Erlebnisses in den Kollektivgeist. Ein Bedenken soll hervorgehoben werden. Von einem Kampf in dem besonderen Sinne des Hr. Mannheim kann m. E. erst von dem Zeitpunkt an gesprochen werden, als 1. der moderne Individualismus — als Typus Descartes — den geistigen ordo des Mittelalters, d. h. seines Kollektivgeistes gesprengt hatte, und als dann 2. der neue Kollektivierungsprozeß auf Grund des einsetzenden Zeitalters des Neokollektivismus einsetzt. Jetzt setzt in der Tat der Kampf aller gegen alle ein, natürlich nicht im Sinne biologischer Konkurrenz, sondern der Kampf um den Inhalt des neuen Kollektivgeistes. Man muß sich also hüten, den Beginn dieses Prozesses zu früh anzusetzen. Ich glaube

z. B. nicht, daß man von einer »Aspiration, offizielle Weltanschauung zu werden«, bereits bei den mittelalterlichen Sekten, oder auch schon bei denen des 16. Jahrhunderts sprechen kann.

Prof. Singer:

Meine Damen und Herren! Gestatten Sie mir mit einem Wort der Freude zu beginnen darüber, daß der Gedanke des seinsverbundenen Denkens sich jetzt in so verschiedenen geistigen Lagern durchzusetzen beginnt, wie es einige Forscher, die den Gedanken schon längere Zeit vertreten, noch vor fünf Jahren nicht zu denken wagten ¹⁾.

Zwei einzelne Bemerkungen will ich vorweg schicken, um die Entwicklung des eigentlichen Gedankenganges nicht zu hemmen. Ich möchte, auf dem Wege weitergehend, den Geheimrat Sombart betreten hat, sagen, daß es mir sogar fraglich ist, ob mathematische Erkenntnisse schlechthin aufzwingbar sind. Für diese These finde ich, neben den Sachverhalten, über die ich an anderer Stelle gehandelt habe, einen willkommenen Beleg in der letzten Arbeit eines sehr besonnenen philosophischen Forschers: Scholz ²⁾ hat nachgewiesen, daß bestimmte Gedanken der modernen Mathematik bei den Griechen im Keime vorhanden gewesen, aber nicht zur Entfaltung gekommen sind, weil die Griechen nicht so denken konnten und wollten.

Die zweite Vorbemerkung betrifft eine Behauptung, die als Einzelfall nicht viel Bedeutung haben mag, der aber vielleicht eine gewisse symptomatische Bedeutung zugeschrieben werden kann. Der zweite Herr Referent hat davon gesprochen, daß die Aufklärung notwendigerweise entstanden sei in dem Lande des fortgeschrittensten Kapitalismus, in England. Es tut mir leid darauf hinweisen zu müssen, daß die Chronologie sich dem nicht ganz fügt. Denn England ist zu der Zeit, wo die Aufklärung dort entstanden ist und geblüht hat, durchaus nicht wirtschaftlich führend gewesen. Das waren damals Holland und Frankreich. Führend wird England erst später in der Epoche des Hochkapitalismus.

Sombart hat bezweifelt, ob es überhaupt sehr fruchtbar sein kann, allgemeine Betrachtungen über das formale Wesen der Konkurrenz anzustellen. Ich möchte diese Frage unterstreichen und auch hier auf der von ihm beschrifteten Ebene einen Schritt weitergehen. Man muß nicht nur differenzieren zwischen Konkurrenz im Frühkapitalismus und Hochkapitalismus, sondern darf behaupten, daß auch in den großen historischen Individualitäten im englischen, im französischen Wesen usw. grundlegende Unterschiede auch des Wesens der Konkurrenz begründet sind, bei deren Behandlung erst konkrete, fruchtbare, weil bestimmte Fragestellungen möglich sind. So führen z. B. die Unterschiede des Konkurrerens im englischen und französischen Parteiwesen zu so verschiedenen Bildungen und Vorgängen, daß die Frage erlaubt sein muß, ob hier auch nur die Bezeichnung mit den gleichen Worten zulässig ist.

Vor allem aber ist es notwendig, zwei Urtypen von Wettbewerb zu unterscheiden. Tönnies hat den Gegensatz angedeutet, den es hier

¹⁾ Vgl. z. B. Singer: Platon und das Griechentum. Heidelberg 1920. S. 7.

²⁾ Heinrich Scholz: Warum haben die Griechen die Irrationalzahlen nicht aufgebaut? Kantstudien. Bd. XXXII (1829), S. 65.

zu verschärfen gilt. Ich weiß nicht, ob es ihm selbst im Sinn gelegen hat, die Scheidung, die nur er eben angedeutet hat, zwischen Wettbewerb und Konkurrenz, im Sinne der großen geschichtsphilosophischen Lehre seines Hauptwerks auszulegen. Eine solche Deutung scheint mir nicht nur nötig, sondern geboten. Der Gedanke des Wettbewerbs, verkörpert im griechischen Agon, im Turnier, und noch in bestimmten Spätformen des englischen Wesens nachwirkend, ist bestimmt von der Idee der Gemeinschaft, der sich der Einzelne als Teilhabender und Mehrender einfügen soll. Der Wettbewerb geht darum, daß zur Ehre des Gemeinwesens der Einzelne den Preis erringt; der Kranz gebührt nicht dem Einzelnen als Einzelnen. Konkurrenz dagegen steht als Gesellschaftsform durchaus eigentlich zum Markt in Beziehung und geht in einer Summe von Individuen als Individuen vor sich. In keinem Falle aber kann Wettbewerb und Konkurrenz allein aus dem Tun und Lassen der Streitenden begriffen werden. Im ersten Fall ist der Dritte, der absolut notwendig ist zur Konkurrenz — es wird niemals zwischen zweien allein konkurriert —, der Richter, im anderen Falle der Markt.

Wenn nun der zweite Herr Referent den Gedanken der Konkurrenz verwendet hat, um von da auch die großen weltanschaulichen und geistigen Bewegungen zu deuten, so scheint mir diese Sicht der Anwendung auf seine eigene Darlegung fähig zu sein: es ist ein Versuch, von der heutigen ökonomisierten Welt, vom Typus der Marktgesellschaft aus Dinge zu betrachten, die aus ganz anderen geistigen Kräften entstanden sind. Es wäre zu fragen, ob damit nicht auch die Tragweite seiner Gedanken stark eingeschränkt wird.

Angenommen, wir hätten ein Recht, in dem Kampf der geistig-gesellschaftlichen Sichten, wenigstens solchen, die an der Oberfläche unseres Zeitalters als wirkende erkennbar sind, eine Art von Konkurrenz um die »sozial richtige Sicht« zu sehen, da alle Oeffentlichkeit dieser Zeit in ökonomistischen Denkformen aufzufassen gewöhnt ist: was würde das für geistige Bewegungen bedeuten, denen es um Dinge zu tun ist, die nicht das Wohlergehen einzelner Stände oder Klassen oder Berufsgruppen betreffen? Ist der Begriff der »sozialen Schicht« in diesem Zusammenhang überhaupt eindeutig? Schließt seine Verwendung nicht eine Art Zirkelschluß ein, ebenso wie der Begriff »richtige soziale Sicht« — ganz ähnlich wie der Begriff des Tauglichsten in der Selektionslehre, des Tauglichsten, der ausgelesen werden soll und der doch nicht anders definiert werden kann denn eben als Ueberlebender. Ebenso vage wie der Begriff der sozial richtigen Sicht scheint mir das hier verwendete Begriffspaar: Einheit und Polarität zu sein. Soll die Einheit des Homerischen Olymp verstanden werden als hervorgegangen aus einem Konkurrenzkampf sozialer Sichten, der aus außergeistigen Gründen zur Integrierung drängt, die Orphik aus einem zur Spaltung drängenden Konkurrenzkampf?

Diese Beispiele gehören nicht nur der Vergangenheit an. Ich weiß nicht, woher Alfred Weber den Mut nimmt zu seiner die wissenschaftliche Kompetenz übersteigenden, nämlich prophetischen Behauptung, das mythische Denken, das unter bestimmten Bedingungen einmal entstanden ist, könne niemals wieder unter anderen Bedingungen anderswo entstehen.

Ich bin geneigt, die Mannheimschen Darlegungen als Beschreibung wenigstens der heutigen Zustände, soweit das Verhalten der

Oeffentlichkeit in Frage steht, mit einigen Vorbehalten hinzunehmen, aber ich frage: was besagt das soziale Durchsetzen einer Weltanschauung überhaupt für ihre Geltung? Hier liegt das entscheidende Problem, ohne dessen Lösung auch die heute behandelten Fragen nicht einmal provisorisch zu stellen sind. Wenn der Herr Referent gesagt hat, daß die philosophische Deutung niemals der soziologischen wird entbehren können, so möchte ich diese These umkehren und sagen: In diesem Ideenkreis wird die Soziologie eine philosophische sein oder sie wird nicht sein.

Prof. Lederer:

Einige wenige Bemerkungen im Telegrammstil! Ich spreche aus Zeitmangel nur zu dem Referat von Kollegen Mannheim und will sagen, daß dieses Referat offenkundig nicht nur einen sehr tiefgehenden Eindruck gemacht, sondern schon schulbildend gewirkt hat insofern, als Herr Singer sofort in das höhere Stockwerk hinaufging und schon die Soziologie der Soziologie von Mannheim anzudeuten versuchte.

Ich muß vor allem sprechen zu den Ausführungen Herrn Alfred Webers. Es tut mir leid, daß ich ihm in seiner Abwesenheit opponieren muß. Ich habe ihm das aber persönlich gesagt, und er hat mich ersucht, es in der allerschärfsten Weise zu tun. Er hat außer acht gelassen, daß Mannheim von vornherein die Geltungssphäre ausdrücklich ausschloß, aber er hat in sehr weitgehendem Maße ausschließlich in der Geltungssphäre gesprochen. Die ganze Frage, woher das Schöpferische stammt, kreuzt sich nicht mit den Behauptungen Mannheims und wird in keiner Weise durch das Problem, das von Mannheim erörtert wurde, getroffen. Dieses kann man äußerst verkürzt und deshalb trivialisiert so ausdrücken, — es ist sehr schwer, sich auf demselben Niveau zu bewegen —: daß einmal ganz systematisch die Frage aufgeworfen wird, welche früher vielfach erörtert wurde: woher kommt es, daß gerade dieses oder jenes in dieser Zeit gedacht, in dieser Zeit verstanden und gesehen werden kann, daß die Menschen, trotzdem sie immer denken, nicht immer dasselbe denken, trotzdem sie immer sehen, nicht immer dasselbe sehen, trotzdem sie immer verstehen, nicht immer dasselbe verstehen können? Ohne daß man sagen könnte, daß ein immanenter Entwicklungsprozeß des Denkens, Sehens und Verstehens vorliegt, in dem jeweils die eben erreichte Stufe unzweifelhaft höher liegt als die früheren.

Ob nun das Denken und eine bestimmte Richtung des Denkens durch die Konkurrenz, also eine spezifische Situation der Gruppen gegeneinander beeinflußt wird, ist ein sehr interessantes Phänomen. Als Resultat der Erörterung ist, wie mir scheint, zutage getreten, daß eine gewisse Konkurrenz der Schichten untereinander Grundlage und Bedingung für die geistige Produktivität überhaupt ist. Denn wenn wir eine Konkurrenz nur innerhalb derselben Schicht annehmen, im übrigen aber eine statische Welt, so ist ein Weitertreiben, Hinaustreiben über die gegenwärtigen Zustände geschichtlich nicht vorhanden; als Beispiel wurde das Mittelalter gewählt; es könnte auch das Beispiel der chinesischen Welt gewählt werden, wo ein Hinaustreiben über die gegebene Welt gleichfalls nicht vorhanden war, weil sich der Wettbewerb innerhalb derselben Schicht abspielte. Erst eine Konkur-

renz, d. h. ein Nebeneinander verschiedener Schichten innerhalb desselben Gesellschaftsbildes schafft eine Situation, in welcher das möglich wird, was wir eine Dynamik, ein Hinaustreiben, ein Weitertreiben, eine Entwicklung nennen. Wenn das so ist — sehr verkürzt ausgedrückt —, so ergibt sich daraus eine sehr wesentliche Konsequenz, nämlich, daß eine ganz bestimmte gesellschaftliche Struktur vorhanden sein muß, damit das, was wir heute europäische Produktivität, Dynamik nennen, und was wir als selbstverständlich empfinden, was aber nicht immer selbstverständlich war, bestehen kann. Auch das Schöpferische also ist nicht etwas Freischwebendes, Vorgegebenes, ist nicht etwas, was jenseits der sozialen Struktur vorhanden sein könnte, nicht etwas, was wie eine Gnade vom Himmel fällt, sondern es muß ganz konkrete Bedingungen seiner Existenz und Realisierung haben.

Nun noch einen Schritt weiter, der sehr gewagt ist. Wenn eine soziale Struktur dieser Art, wie wir sie in Europa in den letzten Jahrhunderten immer hatten (eine andre könnten wir uns kaum lebendig vorstellen), nicht besteht, sondern eine geschlossene Gesellschaft, und wenn in dieser nach dem Vorgesagten eine Dynamik, eine fortreißende Entwicklung des Geistigen nicht gegeben ist, dann heißt das, daß das Individuum aus sich heraus nicht produktiv werden kann. Wenn das Individuum aus sich heraus nicht produktiv werden kann, so ist das ein wesentlicher Beitrag zu der Hypothese und zu der Ausgangsposition, welche eine große Gruppe von Soziologen hat, welche aber, wie wir heute gesehen haben, nicht alle Soziologen haben, daß der Mensch nämlich eine gesellschaftliche Erscheinung ist, daß der Mensch in der Gesamtproduktivität, in seinem ganzen élan vital, wie er in der Welt in Erscheinung treten mag, ein gesellschaftliches Phänomen ist. Es ist vielleicht nicht unwesentlich, wenn man von der Erörterung des Phänomens der Konkurrenz aus schließlich bei dem Resultat landen kann, daß die Quelle der Produktivität — in dem Sinne, wie es hier erörtert wurde — nicht das Individuum, sondern — wieder in dem Sinne, wie es hier erörtert wurde, und daher bitte ich, es nicht in einem anderen Sinne zu interpretieren — die Gesellschaft ist.

Professor L ö w e:

Die Kürze der Zeit erlaubt mir nur, eine einzige Frage aufzuwerfen. Was seinsverbundenes Wissen bedeutet, hat die Aussprache vollends geklärt, soweit dies nicht schon in Mannheims Referat klar geworden war. Was bedeutet aber der Umstand, daß wir heute die Einsicht in die Seinsverbundenheit des Wissens gewinnen? Die Seinsverbundenheit des Wissens selbst besteht zu allen Zeiten. Das Bewußtsein dieser Seinsverbundenheit ist ein geistesgeschichtliches Ereignis, das in der besonderen Gestaltung, die Mannheim heute aufwies, unserer Epoche zugeordnet ist. Es kommt in der Romantik zum Durchbruch, erfährt die bekannte Uebertreibung in der älteren Formulierung der materialistischen Geschichtsauffassung und wird durch die erkenntnistheoretische Arbeit unserer Generation allmählich zu jener Auffassung geklärt, die Mannheim »Relationismus« nannte. Alles Gewordene wird als das Ergebnis eines »Schichtungsprozesses« erkannt; die Möglichkeiten weiterer Entfaltung sind durch die jeweilige Schichtungshöhe begrenzt. Insofern der Objektivität des

Seienden die Objektivität, d. h. eindeutige Zuordnung der Erkenntnis entspricht, erscheint diese selbst und ihre Spannweite durch die jeweilige anthropologische, soziologische und ökonomische Ordnung begrenzt. Die geistige Welt ist damit gleichermaßen dem starren naturalistischen Determinismus wie der spirituellen Willkür entrückt und mit all ihren Bindungen konkreter Entscheidung überantwortet.

Wesentlich für die gegenwärtige Lebenssituation scheint mir aber zu sein, daß es eine spezifische Art der Seinsverbundenheit ist, die mit Vorrang vor allen anderen Bindungen seit der Romantik sich in das abendländische Bewußtsein drängt. Es ist die soziologische Gebundenheit der Erkenntnis, auf die, scheinbar nur beispielhaft oder durch den *genius loci* bestimmt, in Wirklichkeit durchaus der allgemein gefühlten Rangordnung angemessen, Mannheims ganze Darstellung gerichtet war. An diesem Punkte berührt sich Mannheims Referat mit demjenigen v. Wieses. Die spezifische Konkurrenz der sozialen Schichten, die das abendländische Schicksal der Neuzeit ausmacht, spiegelt sich wider in einem Bewußtsein, das seine soziale Bedingtheit erkannt hat.

Insofern ist aber das seiner selbst bewußt gewordene seinsverbundene Wissen im eigentlichen Sinne ein revolutionäres Wissen. Mit ihm greift die reale Dynamik des sozialen Geschehens in das Reich der Erkenntnis, wird eine soziale und politische Spannung in die Sphäre des Theoretischen übertragen. Revolutionär ist diese Erkenntnis vor allem deswegen, weil sie, wie vorhin schon Wilbrandt angedeutet hat, mit Notwendigkeit dahin drängt, das ganze Weltbild des abendländischen Menschen zu wandeln und seinen problematisch gewordenen anthropologischen und soziologischen Bestand in den Mittelpunkt des philosophischen Bemühens zu rücken. Vielleicht trägt aber die revolutionäre Kraft des seinsverbundenen Wissens noch weiter. Vielleicht ist die unausgeglichene Dynamik dieser geistigen Haltung in besonderem Maße pragmatisch, indem sie einen Antrieb auslöst zur Umgestaltung nicht nur des theoretischen Weltbildes, sondern der sozialen Wirklichkeit selbst, deren Spannung die ehrwürdige Statik des Denkens zerstört hat.

Prof. M e u s e l:

Leider muß ich auch mit der Erklärung beginnen, daß ich die Gedanken, die die beiden Referate bei mir angeregt haben, nicht mit jener Vollständigkeit entwickeln kann, die wünschenswert wäre, und daß deshalb manches Stichwort, Anmerkung, Aphorismus bleiben wird, was der sorgfältigsten Begründung bedürfte.

Wenn ich zunächst die Frage erörtere, inwieweit Herrn von Wieses Referat die soziologische Deutung der Konkurrenzphänomene gefördert hat, so erblicke ich diese Bedeutung darin, daß er den allgemeinen soziologischen Rahmen absteckte, in den nun die detaillierte Betrachtung der Konkurrenz in den einzelnen sozialen Daseinssphären die genaueren Züge einzuzichnen hat. Anders ausgedrückt: die Bedeutung der Konkurrenz ragt weit über den Bereich des Oekonomischen hinaus. Es ist mir nun allerdings zweifelhaft, ob Herr von Wiese diese Grundidee seines Referats in alle Einzelheiten konsequent verfolgt hat, und ich möchte mich da vor allem gegen These 8 wenden: Die wirtschaftliche Konkurrenz weist im Vergleiche mit der allgemeinen sozialen Konkurrenz keine Besonderheit auf. Ich glaube, daß schon auf wirt-

schaftlichem Gebiet sehr große Unterschiede zwischen Konkurrenz und Konkurrenz bestehen, je nachdem, ob es sich um Pfennigwerte oder Millionenobjekte handelt. Die Differenz liegt natürlich nicht in der allgemeinsten Zielsetzung, wohl aber in der Art des Vorgehens, in der Wahl der Mittel, mit deren Hilfe die Konkurrenten einander aus dem Felde zu schlagen trachten und dergleichen. Richten wir nun aber unsere Aufmerksamkeit von der Wirtschaft auf die Politik und auf das geistige Leben, so werden wir sehr starke Besonderheiten zu konstatieren haben.

Ich möchte mich dann mit einigen Worten zu dem Referat von Mannheim wenden. Mannheim hat im wesentlichen einen Beitrag zur Erkenntnissoziologie sub specie Konkurrenz geboten. In bezug auf die Zuordnung des von Mannheim vertretenen Standpunktes zu einer bestimmten soziologischen Richtung hat sich in der Debatte etwas sehr Interessantes ereignet. Zuerst konstatierte Herr Geheimrat Weber, Mannheim sei von Marx beeinflusst worden, und betrachtete das als einen Mangel des Referats. Dann kam Herr Geheimrat Sombart und sagte: nein, Mannheim ist nicht von Marx beeinflusst, und das ist ein Vorzug des Referats. Jetzt nehme ich die dritte logisch mögliche Position ein und behaupte, Mannheim sei von Marx beeinflusst, und das ist nach meinem Dafürhalten einer der großen Vorzüge seines Referats. Als ich Mannheim reden hörte, da empfand ich neben aller Anerkennung des von Mannheim Geleisteten eine tiefe Bewunderung für das wissenschaftliche Genie von Karl Marx, der mit einigen hingeworfenen Sätzen Probleme angedeutet hat, deren ganze Tiefe und Tragweite wir heute gerade eben zu ermessen beginnen.

Aber gegen die Darstellung, die Mannheim von den erkenntnissoziologischen Anschauungen Karl Marx' gab, möchte ich Einspruch erheben. Es ist keineswegs so, daß Marx nur das Denken der Gegner als voluntaristisch determiniert, das Denken der Sozialisten aber als interessenfrei betrachtet hat. Ihm erwuchs aus der Anerkennung der allseitigen Schichtgebundenheit, Seinsverbundenheit des Denkens die Frage: wie ist dann noch richtige, adäquate Erkenntnis des sozialen Seins möglich? und er glaubte die Antwort darin zu finden, daß in der bürgerlichen Gesellschaft eine bestimmte soziale Gruppe existiere, deren Interessengebundenheit keine Fehlerquelle für die Erkenntnis mehr darstelle, weil für diese Gruppe das subjektiv Wünschenswerte mit dem objektiv Notwendigen zusammenfiele. Wenn sich das, was sich eine Gruppe auf Grund ihrer besonderen Stellung im sozialen Kosmos wünschen muß, mit unaufhaltsamer Folgerichtigkeit verwirklicht, so gerät sie in die Lage der »erkennenden« Gruppe, d. h. die aus ihren Reihen hervorgehenden und die sich ihr anschließenden Denker haben die größten Chancen, zu adäquaten Erkenntnissen zu gelangen. Man mag diese Antwort annehmen oder ablehnen, — aber die Kritik muß bei ihr einsetzen; man darf nicht sagen: Marx sieht das Interesse nur bei den Gegnern wirksam, bei den Sozialisten verleugnet er es oder vernachlässigt es zumindest. —

Meine Redezeit ist abgelaufen, und ich will die andern Punkte, in denen ich mich von der Auffassungsweise des Herrn Kollegen Mannheim unterscheide, nicht mehr aufzählen. Lassen Sie mich zum Schlusse bitte meinen Eindruck vom heutigen Tage in einer Art von Bekenntnis zusammenfassen: wir haben uns in den Referaten und in der Diskussion auf einem Niveau bewegt, daß diejenigen, die jetzt noch an

dem Daseinsrecht einer soziologischen Wissenschaft zweifeln, gelinde gesagt in den Verdacht der Lächerlichkeit geraten. Von Mannheims Leistung im besonderen möchte ich sagen: wir alle, die wir seine Schriften kennen und schätzen, haben viel von ihm erwartet — er aber hat heute noch mehr gehalten als wir von ihm erwartet haben.

Dr. Elias:

Meine sehr geehrten Damen und Herren! Das Mannheimsche Referat hat uns alle, wie es scheint, in bestimmter Weise ergriffen. Grade deswegen tut es mir ein wenig leid, daß diese Debatte nicht mit der gleichen Intensität und Heftigkeit des Für und Wider geführt wird, die das Referat verdient hätte, daß sie, wenn ich es so ausdrücken darf, mehr eine Summe von Monologen, als ein Dialog, eine echte Auseinandersetzung der Geister ist. Vielleicht ist es einzig die Rede Alfred Webers, die, grade weil sie irgendwie feindlich gewesen ist, an Intensität dem entsprochen hat, was Dr. Mannheim vor uns entwickelt hat. Die Gedanken des Mannheimschen Referates sind ja — darin glaube ich ganz einig zu sein mit Prof. Löwe — in ganz bestimmter Weise revolutionär, nicht im Sinne einer sozialistischen oder sozialen, sondern im Sinne einer geistigen Revolution. Diese Gedanken sind der Ausdruck für eine Erschütterung derjenigen geistigen Haltung, welche bisher die herrschende ist. Es scheint zu dem Schicksal der abendländischen Kultur zu gehören, daß innerhalb ihrer aus dem Idealbild, an das die Lebenskraft und das Glück der einen Generationsreihe geknüpft ist, im dialektischen Hin und Her allmählich ein neues Idealbild hervorwächst, durch das jenes ältere im Zentrum angegriffen, aufgelockert und schließlich aufgehoben wird. Das, was wir heute gehört haben, scheint mir der unmittelbare Ausdruck eines solchen Umschlags von einem ganz bestimmten Typus des geistigen Ideals zu einem neuen und anderen zu sein. Und eben diese Konstellation ist es, die das Recht gibt, hier von einem »revolutionären« Denken zu sprechen, die die Forderung nach einer größeren Betroffenheit, einer größeren Leidenschaftlichkeit der Auseinandersetzung begründet.

Die beschränkte Zeit erlaubt von der Antithese, um die es geht, nur in Schlagworten zu reden. Gestatten Sie mir, sie in aller Kürze zu zeichnen: Auf der einen Seite steht jener Typus des Wahrheitsideals, deren prägnanteste Symbole ebenso etwa die Gottesidee der Religionen, wie die Idee von der Ewigkeit des Sternenhimmels über uns und des moralischen Gesetzes in uns, sind. Auf der anderen Seite steht jener Typus des Ideals, der vielleicht am besten durch den Gedanken an die immanente Gesetzlichkeit oder Notwendigkeit eines unendlichen Stromes symbolisiert wird.

Gestatten Sie mir im Zusammenhang mit der vorangehenden Debatte die Antithese, um die es geht, noch von einer anderen Seite her aufzuzeigen: Alfred Weber hat den schon mehrfach besprochenen Hinweis auf den schöpferischen Menschen gegeben. Es ist sicherlich nicht ganz richtig, grade ihn allein für eine Seite dieser Antithese in Anspruch zu nehmen. Aber es handelt sich bei dem, was ich sagen will, auch gar nicht um bestimmte Personen. Worauf es mir ankommt, ist der allgemeine Hinweis darauf, wie sich der Kampf der alten und der neuen Bewußtseinsformen auch an der Stellung zu dem »schöpferischen Menschen« entscheidet. Die Differenz, um die es dabei geht,

ist eine Differenz der Akzentuierung. Auf der einen Seite stehen die, welche zwar die Bedeutung der ungenialen Masse für alles Geschichtliche durchaus nicht übersehen, deren ganzes Interesse, deren ganze menschliche Leidenschaft aber nicht an dem Alltäglichen und Einfachen, sondern an dem Ungewöhnlichen, dem »großen Erlebnis«, an dem Geheimnis des Außergewöhnlichen haftet. Auf der anderen Seite aber stehen die, welche glauben, daß das Geheimnis des »schöpferischen Menschen« nicht größer ist, als das Geheimnis des Menschen überhaupt. Das bedeutet keine Vernachlässigung oder gar Leugnung der Tatsache, daß die schöpferische Phantasie des einen Menschen größer ist, als die des anderen, sondern es ist nur ein Ausdruck für das Bewußtsein, daß das individuelle Schicksal jedes Menschen, des großen und des kleinen, gleichermaßen gebunden ist an das große, überindividuelle geschichtliche Schicksal der menschlichen Gesellschaften. Dieses Bewußtsein aber ist nicht nur eine theoretische Angelegenheit, sondern es ist, um ein Wort Alfred Webers zu gebrauchen, der Ausdruck eines neuen Lebensgefühls; und wenn uns etwas an dem Mannheimschen Referat ergriffen hat, so war es ja eben nicht nur die »Theorie«, sondern zugleich auch dies, die menschliche Haltung, das spezifische »Lebensgefühl«, das darin zum Ausdruck kam. Wer ins Zentrum seiner Betrachtung den »schöpferischen Menschen« rückt, der hat im Grunde noch das Gefühl, für sich a l l e i n d a zu sein, selbst gewissermaßen einen Anfang und ein Ende zu bilden. Wer ins Zentrum die historischen Bewegungen der menschlichen Gesellschaften rückt, der muß auch wissen, daß er selbst weder Anfang noch Ende ist, sondern, wenn man es einmal so ausdrücken darf, ein Glied in der Kette, und es ist klar, daß dieses Bewußtsein seinem Träger eine ganz andere Bescheidung auferlegt, als jene. Was mit all dem gemeint ist, zeigt sich, wenn Sie ein einzelnes Beispiel wollen, etwa an einem solchen Begriff, wie dem des Mannheimschen »Konsensus«. Es ist vielleicht nicht unnütz, darauf hinzuweisen, daß der Konsensus einer Zeit weit mehr umfaßt, als das, was Dr. Mannheim hervorgehoben hat, etwa als Sprichwörter oder als die Einsicht, daß $2 \text{ mal } 2 = 4$ ist. Zu dem Konsensus unserer Zeit gehört zum Beispiel auch unsere bestimmte Idee der Natur. Jeder von uns, ob er nun »schöpferisch« ist oder nicht, ist g e z w u n g e n das Geschehen in Zeit und Raum in einer ganz bestimmten Weise, die nur der abendländischen Gesellschaft der neueren Zeit eigentümlich, nämlich eben als »Natur« zu erleben. Diese Weise des Erlebens ist der Entscheidung des Einzelnen entzogen. Wir können, ob wir wollen oder nicht, die »Natur« nicht anders erleben, als es unserer geschichtlichen Situation entspricht, ebenso wie der mittelalterliche Mensch gezwungen war, die Natur in ganz anderem Sinne als wir, nämlich als Geisterreich zu erleben. Ein solcher Konsensus ist der Typus, ist der Spielraum, innerhalb dessen der einzelne Mensch, Genie oder nicht, sich entfaltet. Leider muß ich es bei solchen Andeutungen bewenden lassen.

Dr. J o n a s :

Drei Punkte zum Referat von H. Dr. Mannheim sollen in aller Kürze berührt werden.

1. Ist die Position von Dr. Mannheim als Intellektualismus zu bezeichnen, wie es von H. Geh.R. Weber geschah? Gerade das Gegenteil

ist zu sagen: Die Idee eines *seins* verbundenen Erkennens, das Wissen um die Seinsverbundenheit geistiger Positionen überhaupt bedeutet ja die Funktionalisierung des Erkennens auf die *T o t a l i t ä t* des Menschen, des Daseins in der Ganzheit seiner Verflechtungen in der Realität — nicht einseitig übrigens in der *m a t e r i e l l e n* Wirklichkeit; davon wurde in dem Referat von Mannheim nichts gesagt, und es entspricht wohl auch nicht seinem Standpunkt. Der Anteil der ökonomischen Realität an der Ausbildung der geistigen Standpunkte wird wohl jeweils genau so groß sein, wie zu der betreffenden Epoche die Bedeutung des Wirtschaftlich-Oekonomischen für den Sozialkörper ist, also z. B. für die vollkommen in sich stabilisierte Klerikerschicht des Mittelalters sicherlich geringer als in der vollkommen aufgelockerten ökonomischen Bewegung des Kapitalismus. — Die Funktionalisierung auf die Realsituation bedeutet also gerade die Ersetzung des alten Begriffs des »theoretischen Subjekts«, der Abstraktheit des »Bewußtseins überhaupt«, das nichts als reines Erkenntnissubjekt ist, durch einen ganz neuen Träger von Erkenntnissen, der nunmehr der *g a n z e h i s t o r i s c h e* Mensch ist und für den das Ideal der absoluten Allgemeingültigkeit der Erkenntnis — ganz in dem Sinne, wie es Sombart ausgeführt hat — gar nicht mehr konzipierbar ist, — sofern man es nicht in der Weise versteht, wie die soziologische Auflockerung es heute ermöglicht. Dabei ist diese Rückbeziehung der theoretischen Gebilde speziell auf die *s o z i a l e* Situation, die hier naturgemäß allein zur Verhandlung steht, nur die (allerdings höchst relevante) Teilerscheinung einer heute sich durchsetzenden umfassenderen Tendenz zu einer solchen Rückbeziehung des Erkennens, der »Theorie« auf die *g e s a m t e F a k t i z i t ä t* des Menschen schlechthin, der nur gesehen wird als immer in konkreten Situationen stehend und ihnen als Mensch unentrinnbar verhaftet (das eben bedeutet seine »Faktizität«); und eine wesentliche Schicht dieser faktischen jeweiligen Situation ist es, die durch die *s o z i a l e* Wirklichkeit konstituiert und von der Soziologie gesehen wird — andere erschließen sich andern genuinen Betrachtungsweisen.

2. Zur erkenntnis- oder geltungstheoretischen Problematik: Was bedeutet für die Geltung, den verbindlichen Wahrheitswert geistiger Gebilde diese Funktionalisierung auf die Realsituation? Läßt sie uns nichts als ein System völlig unverbundlicher und in keinem Zusammenhang »einer« Wahrheit stehender Relativitäten zurück, dem gegenüber für uns nur die Haltung der um die Motive wissenden Skepsis einzunehmen wäre? Es könnte so sein, wenn es sich um eine einseitige Funktionalisierung auf die ökonomisch-materielle anstatt auf die totale Situation, letztlich auf die bloßen Triebgegebenheiten — Geistfremdes also, — handelte: dann wären in der Tat die geistigen Gebilde als bloßer »ideologischer Ueberbau« in ihrem eigenen Wahrheitsanspruch durch diese Relativierung zugleich annulliert. Aber es handelt sich um die *T o t a l s i t u a t i o n*, in die der geistige Kosmos selber, als Moment der Gesamtfaktizität, schon als *A u s g a n g s -* bedingung mit einbezogen ist; jene schon vom Geistigen her mitkonstituierte Totalität, die ihrerseits selber, ihrer eigenen Natur nach, Anteil an der »Wahrheit« hat und die positiven Bedingungen, die Chancen der nun von ihr aus zu vollziehenden ausdrücklichen Wahrheitsfindung enthält. Funktionalisierung, Rückführung eines geschichtlichen Erkenntnisgebildes auf diesen be-

dingenden Realgrund heißt: es in seinem Ursprung verstehen und damit in seiner Bedeutung für das zeitgenössische Wirklichkeitsganze (hier speziell als soziales gesehen) mit seinen bewegenden Machtkämpfen — heißt zugleich freilich auch, durch die Relativierung auf dieses, eine **Einschränkung** seines eigenen theoretischen Absolutheitsanspruches, die Wahrheit zu sein. Was ist nun der Sinn dieser Einschränkung? Nicht Annullierung, nicht Widerlegung, Verwerfung oder dergleichen — sondern eine **Berichtigung** ganz eigener Art gerade unter Aufnahme des »Wahren«: die nachträgliche **Rückgängigmachung** einer Verabsolutierung von Gesichtspunkten, die aus der einseitig interessenmäßig gebundenen Realsituation der Ursprungszeit unvermeidlich und auch gleichsam legitim war, die aber vor einer späteren Kritik auch den eigentlich verifizierbaren Wahrheitsgehalt der betreffenden Theorie als einseitig mitdiskreditieren mußte. Diese Rückgängigmachung, vollzogen in der Form der Einordnung des einseitigen Partialaspekts in eine umfassendere und seine Ausschließlichkeit aufhebende Synthese, wie sie immer der späteren Zeit als solcher, hervorgegangen aus den Kämpfen der exklusiven Gegensätze, möglich ist — diese Rückgängigmachung einer notwendig »falschen« Verabsolutierung durch die Funktionalisierung auf die geschichtliche Realsituation ist also gewissermaßen gerade eine **Rettung** des Wahrheitsgehaltes einer zeit- und sozialbedingten Theorie, und keineswegs ihre Vernichtung: sie gibt ihr erst, jenseits der Kontroversen, Widerlegungen und Verteidigungen im sozialen Ursprungsraume, ihr bleibendes Recht zurück — eben durch die historisch-soziologische Betrachtung.

3. Wo wird die Seinsgebundenheit eines Erkenntnissystems besonders sichtbar? Für jedes Weltanschauungssystem liegt der kritische Punkt, an dem seine Situationsabhängigkeit, jene unentrinnbare Rückgebundenheit an eine bestimmte Faktizität — das Gegenteil also des absoluten Standortes eines »reinen Erkenntnissubjektes« — besonders offenbar wird, jedesmal in dem unvermeidlichen **Ueberschuß** des Behaupteten über die durch rein neutrale Tatsachenfeststellung belegbare Sphäre (wofür auch das mitbedeutsam ist, was typischerweise **nicht** gesehen wird — ja der »Ueberschuß« besteht paradoxerweise z. T. in diesem Abblenden — Absolutsetzung des Partiellen!). Erst von uns Späteren kann dieser Ueberschuß als solcher erkannt werden, während er für die aus ihrer Situation adäquat produzierende Ursprungsschicht gerade die Gewalt des unmittelbar Evidenten hatte. Dort also, im notwendigen Einschlag des »spekulativen« Momentes, wo die Denkpositionen hinausragen über den Bereich des Demonstrierbaren, muß eine andere, ihrerseits »atheoretische« (darum aber nicht: geistfremde) Instanz den Ueberschuß tragen: der von Dr. Mannheim sog. »zusätzliche Wille«. Hier liegt dann jedesmal das spezifische **Apriori** einer Daseinshaltung, immer mit dem Charakter von **Absolutheitssetzungen** eine letzte Metaphysik repräsentierend: Schon in diesem Apriori liegt die Metaphysik, nicht erst in gewissen ablösbaren krönenden Endaussagen eines Systems. — Und eben an diesem immer »dogmatischen« Apriori ansetzend kann die kritische (d. h. relativierende, destruierende) Sicht einer nachkommenden »Soziologie des Wissens« eine Rückgängigmachung jener ursprünglichen gesellschaftlichen Verabsolutierung vollziehen und den so gereinigten Aspekt auf das Sein für ihre eigene Sicht fruchtbar

machen — pazifiziert und eingeordnet in jene Synthese der Standpunkte, die dem Forscher dadurch ermöglicht ist, daß er jener »freischwebenden« Intellektuellenschicht angehört, die nicht selber im Kampfe der Gruppen engagiert und dadurch auch gezwungen ist, zu verabsolutieren.

Dr. E p p s t e i n:

Die Debatte gibt mir das Recht, mir von Ihnen für einen Augenblick Gehör zu erbitten, um auf die methodologische Position von Dr. Mannheim hinzuweisen.

Mannheim kombiniert phänomenologische Schau mit dialektischer Methode; seine methodologische Position ist eine Synthese phänomenologischer Betrachtung und dialektisch-dynamischen Denkens. Ohne auf die Ausweitung dieser Möglichkeit einer Synthese von Wesensschau und dynamischer Erfassung näher einzugehen, läßt sich diese Erkenntnishaltung vornehmlich am historischen Objekt fruchtbar machen. Die Eröffnung von Zugängen zu Sachgebieten und geistigen Gebilden durch sie legt eine Korrektur der bisher vorwiegend statisch konzipierten Phänomenologie nahe, wie sie sich neuerdings anzubahnen beginnt. Die jüngsten Veröffentlichungen auf methodologischem Gebiet zeigen, daß die Phänomenologie, wie ich glaube, mittelbar aus dieser Situation die Konsequenz wird ziehen müssen, ihre Erkenntnishaltung grundsätzlich dynamisch oder sogar dialektisch zu wandeln. Jüngste Publikationen deuten darauf hin, daß diese Wandlung im Zuge ist.

Es kann nun der Einwand erhoben werden, daß die Erfassung des Blickpunktes in Mannheims Position grundsätzlich nur einer bestimmten Denkhaltung zugänglich sei. Man hat sogar gefragt: Muß man notwendigerweise eine bestimmte Mentalität haben, um die Konzeption Mannheims überhaupt zu fassen? Es ist zutage getreten, daß man sogar soweit gegangen ist, diese Konzeption biologisch-konstitutionell zu fixieren und zu sagen, daß sie überhaupt nur einer bestimmten biologisch-konstitutionellen Mentalität faßbar sei und anderer Mentalität verschlossen bleibe, daß also eine prinzipielle Scheidung der Verstehensbasis, eine Unmöglichkeit ihres Durchbrechens bestehe. Ich möchte behaupten, daß solche Voraussetzungen oder Konstatierungen dort ein Geheimnis ansetzen — um mit Mannheims Schlußsatz zu sprechen —, wo noch mancherlei aufzuhellen ist, daß solche Konstatierungen die A u f g a b e der Erkenntnis schon als Erkenntnis schlechthin ausgeben, ohne die unserer Zeit mögliche »Rationalisierung« wissenschaftlich soweit als möglich vorzutreiben, daß also, wenn auch A und B wesentlich anders konstituiert sind, eine Gleichheit der Konstitutionen für das Phänomen des Verstehens angenommen werden darf und kann.

Damit soll aber nicht eine Schwierigkeit übersehen werden, auf die ich vorgreifend hinweisen möchte und auf die wir morgen vielleicht Gelegenheit haben werden näher einzugehen. Es ist die sehr schwierige Frage der I d e o l o g i s i e r u n g, die sich als zentrales Problem erhebt, wenn man überhaupt durch eine Fragestellung einen adäquaten Zugang zu einem Sachgebiet erstrebt. Es ist dasjenige, was Scheler die prinzipielle Unschlichtbarkeit des phänomenologischen Streites genannt hat und was wir als mögliche Schlichtbarkeit des i d e o l o g i s c h e n

Streites erneut in Frage stellen wollen ¹⁾. In Mannheims Position werden die relativierten (die relationierten) Perspektiven und Standorte als Partialaspekte gefaßt. Dies ist dann gefährdet, wenn damit nur eine ideologische Zurechnung gemeint ist. Dann droht wieder die Depravierung, die Ideologisierung des Gruppendenkens, wenn auch unter Aufhebung einer *b e s t i m m t e n* hypostasierten Funktionalisierungsebene. Ich glaube persönlich, daß der Ausdruck der »Partialaspekte« jedenfalls das Unglückliche, das im Begriff der Ideologie steckt, zu überwinden in der Lage ist, daß der Partialaspekt an sich *n i c h t* ideologisch gefaßt zu werden braucht. Denn der Partialaspekt wird zunächst in der von ihm selbst beanspruchten »Geltung« hingenommen; die persönliche Entscheidung als das Letzte, als dasjenige, was — wie Mannheim sagt — sich im Element des Wahren konstituiert, ist erst durch eine Zusammenschau, durch eine Gesamtschau der Partialaspekte möglich. Sie konstituiert sich in einer am Ganzen des Geschichtsprozesses orientierten optimalen Perspektive, in der die metaphysischen Sinn- und Wertgehalte mitvollzogen werden.

Gegenüber der Frage, ob mit der Relationierung nicht nur eine neue Art Ideologie aufgedeckt wird, möchte ich sagen, daß der »Begriff« der »Umschreibung«, die Umdeutung der Aspekte in partiale Erkenntnisgehaltenen jedenfalls *w i r k l i c h k e i t s a d ä q u a t e r* ist als eine Funktionalisierung, die nicht den Wirklichkeitsaspekt als Kriterium anerkennt, sondern nur die Relativierung auf soziale Schichten. Aus diesem Grund glaube ich auch, daß man die letztthinige Entscheidung nur treffen kann mit dem Durchbruch zur metaphysischen Basis, daß man ein System von Richtungsgruppen, Sachverhalten und geistigen Aspekten nur dann erfassen kann, wenn man ihre letzten metaphysischen Sinn- und Wertgehalte mitvollzieht. Alles andere ist und wird eine Außenbetrachtung bleiben müssen. Indem sie bis zu dieser Basis vorstößt, ist die Position Mannheims gerade für eine vorschauende progressive Betrachtung wesentlich.

Schlußwort von Prof. v o n W i e s e:

Ich will nur im Lapidarstil zu allen Rednern kurz Stellung nehmen, die sich zu meinem Versuch geäußert haben, wobei ich vielleicht nur von Herrn Stoltenberg absehen darf, der nur eine im wesentlichen ergänzende Mitteilung gemacht hat.

Geheimrat Tönnies ging aus von der terminologischen Unterscheidung zwischen Konkurrenz und Wettbewerb. Ich darf vielleicht hier kurz erwähnen, daß, als die 4. Auflage des Handwörterbuches der Staatswissenschaften vorbereitet wurde, die Redaktion merkte, daß bis dahin gar kein Aufsatz über »Konkurrenz«, sondern nur ein solcher über »Wettbewerb« darin enthalten war; man hat sich damals entschlossen, einen selbständigen, neuen Artikel »Konkurrenz« einzufügen unter dem Gesichtspunkt, daß mit dem Begriff »Wettbewerb« nicht alles gedeckt sein könne, was unter den Begriff »Konkurrenz« fällt. Mir war es von Wert zu hören, was Geheimrat Tönnies aussprach: bei dem Begriff »Wettbewerb« wird die Vorstellung des Richters mit

¹⁾ Vgl. die wissenssoziologische Problematik in der inzwischen erschienenen Arbeit »Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus« (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 60. Bd. Heft 3, S. 449 ff.).

eingeschlossen. Ich bin bereit, das durchaus anzunehmen und die beiden Begriffe Konkurrenz und Wettbewerb auch in Zukunft so zu unterscheiden.

Nicht seiner Meinnug kann ich sein bei der Vermengung der Begriffe Konkurrenz und Konflikt. Die Notwendigkeit der Scheidung zeigt sich auch in der Wirtschaftspolitik: Die Wirtschaftspolitik kann niemals Konkurrenz ganz verhindern; aber sie kann bis zu einem gewissen Grade verhindern, daß aus Konkurrenz Konflikt wird. Das scheint im allgemeinen ihre eigentliche Aufgabe zu sein. Dafür kann man auch das Beispiel anführen, das — allerdings zu einem anderen Zweck — Geheimrat Tönnies selbst erwähnt hat, das Beispiel der Aerzte oder Rechtsanwälte, die, wie er meinte, nicht miteinander konkurrierten. O, die konkurrieren kolossal miteinander! Aber der unlautere Wettbewerb ist mehr oder weniger unterbunden durch die Gesetzgebung; d. h. es ist erschwert, daß aus Konkurrenz Konflikt entsteht. Das scheint mir doch eine andere Feststellung zu sein, als wenn es sich um Konkurrenz schlechtweg handelte.

Dann hat er mir vorgeworfen, daß ich selbst antithetisch vorgegangen sei, im übrigen mich aber prinzipiell auf den Standpunkt gestellt habe, daß die Antithese nicht erlaubt sei. Ich möchte erwähnen, daß ich die Antithese nur als Darstellungsmittel verwende, mich aber bemühe, sie bei Urteilen durchaus zu vermeiden, weil das Leben nicht in einem Entweder-Oder besteht und wir bestrebt sein müssen, im Denken der Fülle des Lebens zu folgen. Unser Verstand neigt zu sehr dazu, lediglich zwei Teile zu sehen, die im Gegensatz zueinander stehen. Wir tragen damit direkt einen Konflikt, einen Kampf der Parteien in die Dinge hinein, der ohne weiteres, von Natur wegen, nicht gegeben zu sein braucht. Interessant war mir, daß er »Konkurrenz« mehr oder weniger definierte als Entfesselung der Individuen, und daß er auch historisch die Dinge so sieht. Das kann ich nicht mitmachen. Auch die Entfesselung der Konkurrenz unter den Gruppen ist wesentlich. Die einzelnen Menschen sind keineswegs bloß Egoisten, sondern haben sehr viele andere Seiten, die von Wichtigkeit sind. Aber die Gruppen sind, wie ich in dem zweiten Band meiner Soziologie nachzuweisen versuche, viel selbstsüchtiger als die Einzelmenschen, und die Gruppenkonflikte sind viel folgenreicher, interessanter, gefährlicher.

Eine kurze Bemerkung im Anschluß an das Wort, das Herr Alfred Weber sagte; er meinte, es wäre ihm nicht behaglich gewesen, als der Begriff des Dharma aus der indischen Welt übernommen wurde in die Betrachtung unseres modernen europäischen Lebens. Ich möchte glauben, daß dann auch keine andere religiöse Betrachtung gegenüber den Erscheinungen des modernen Wirtschaftslebens vorgenommen werden kann. Vor kurzem hat Herr Prof. Brauer in Köln über die christlichen Gewerkschaften gesprochen und ihnen ein allgemeines politisches und ideologisches Programm zugeschrieben, das im großen und ganzen dem entsprach, was ich mit dem Dharmaprinzip bezeichnen wollte. Ich glaube, daß, wenn auch der Ausdruck etwas eigenartig sein mag und Nebenvorstellungen erweckt, die vielleicht besser vermieden werden müßten, die Sache selbst in unserem europäischen Leben eine große Rolle spielt, daß es gerade heute Menschen und viele Gruppen gibt, die so leben möchten, wie ich es in Ermangelung eines besseren Wortes mit Dharmaprinzip bezeichnet habe.

Mir war von besonderem Werte, was Herr Geheimrat Sombart ausgeführt hat, vor allem, weil er die Differenzpunkte, die, wie ich glaube, zwischen ihm und mir bestehen, recht deutlich herausgehoben und gedeutet hat. Worin ich ihm auch sonst nicht zu folgen imstande bin, ist einmal die ganz scharfe Absonderung von Natur- und Kultursphäre und zweitens, daß die Dinge nur in ihrer historischen Gebundenheit von Interesse sein könnten und nicht durch eine allgemeine Betrachtung erkannt würden. Ich finde, gerade das Wesen der Konkurrenz ist so geeignet, uns zu beweisen, daß wir ganz ohne biologische Gedankengänge nicht auskommen können. Wie kann man bestreiten, daß es in der Natur Konkurrenz gibt, oder daß das, was wir in der Natur Konkurrenz nennen, nicht im Wesen dasselbe ist wie unter den Menschen? Für diese Behauptung möchte ich erst einmal den Beweis erbracht sehen. Die Botanik gerade zeigt am allerdeutlichsten das Wesen der Konkurrenz in reiner Form. Die Botaniker schildern uns etwa, wie auf einem Felde Klee und Distel miteinander konkurrieren. Diese Mitteilung der Botaniker ist außerordentlich lehrreich. Wir können sehen, daß wir in unserem Wirtschaftsleben und auch sonst im sozialen Leben unter dasselbe Gesetz gestellt sind. Es ist nichts anderes, und ich wüßte nicht, wo der Unterschied liegen könnte. Die vollkommene Zerreißung beider Sphären sieht ganz davon ab, daß wir Lebewesen sind, in erster Linie Lebewesen sind und die Gesetze, die für uns als Organismen gelten, überall zur Geltung kommen, wo wir auch existieren; wir können uns nicht frei davon machen.

Die Ansicht, daß ein allgemeiner soziologischer Begriff der Konkurrenz, der nicht bloß für das Wirtschaftsleben gilt, leer sein müsse, ist schon von einem anderen Redner bestritten worden. Ich kann das unter keinen Umständen zugeben. So interessant es ist, die menschliche Beziehung der Konkurrenz zu vergleichen mit anderen Beziehungen, so außerordentlich ertragreich ist es, zu einer allgemeinen Formulierung und Definition zu kommen. Ich glaube, daß das bisher in der Sozialökonomik gefehlt hat und infolgedessen Verwirrungen eingetreten sind, welche wir jetzt erst vermeiden können, wenn wir die Beobachtungen aus anderen Lebenssphären mit verwenden. Ich glaube, daß es nicht damit getan ist, die Konkurrenz in einer bestimmten Wirtschaftsepoche zu verfolgen. Das ist auch interessant; aber es ist nicht die einzige Aufgabe.

Es wurde bestritten, daß mein Bild von der Leiter auf andere Gesellschaften passe. Ich war bestrebt, das Bild so zu wählen, daß es Geltung hat für alle menschlichen Gesellschaften. Oben und unten, diese eigentümlichen Gegensätze gibt es überall, nicht überall obere und untere Klassen, aber Schichtung an sich. Zu behaupten, daß das Bild von der Leiter nicht auf andere Gesellschaften paßt, würde bedeuten, daß bei anderen Gesellschaftsordnungen vollkommene Gleichheit besteht. (Geh. Rat Sombart: Sie sind nicht geklettert!) Ich habe versucht, bei der indischen Gesellschaftsordnung zu zeigen, daß man dort »an der Leiter klebt«. Ich habe die europäische und amerikanische Welt unter diesem Gesichtspunkt gegenübergestellt.

Herr Wilbrandt machte auf den Mangel aufmerksam, daß ich die sozialistische Gesellschaftsordnung nicht genannt habe. Ich habe es absichtlich nicht getan. Einmal, weil es sehr verschiedene Arten sozialistischer Gesellschaftsordnung gibt und es sehr viel Zeit erfordert hätte, sich darüber zu verständigen, welche spezielle sozialistische

Gesellschaftsordnung gemeint ist. Dann aber, um nicht bestimmte Nebenvorstellungen zu erwecken, die vielleicht das ganze Problem trüben könnten. Aber wenn ich gefragt werde, wie ich mir in der sozialistischen Gesellschaftsordnung das Vorhandensein der Konkurrenz denke, würde ich zunächst sagen: Nach der Vorstellung, wie sich in der Regel wohl die Marxisten die sozialistische Gesellschaftsordnung denken, würde das vorherrschen, was ich kurz das *S t a t u t* genannt habe. Es muß alles genau geregelt sein. Der Betätigung des Einzelnen und der einzelnen Gruppen ist möglichst wenig Spielraum gelassen, und infolgedessen drängt sich das papierne Programm — nicht nach dem Willen der Marxisten, aber notwendigerweise in der Praxis — in den Vordergrund. Aber die Konkurrenz besteht auch da weiter; nur kann sie sehr leicht auf Gebiete abgedrängt werden, auf denen sie viel gefährlicher ist. Wenn ich Zeit gehabt hätte, würde ich heute morgen den Versuch gemacht haben — ich hatte es mir ursprünglich vorgenommen — den Gegensatz von wirtschaftlicher und politischer Konkurrenz zu skizzieren mit dem Ziele, zu zeigen, daß die politische Konkurrenz — mit genau denselben Beziehungsmerkmalen wie die wirtschaftliche — gefährlicher, schwieriger und folgenreicher ist als die rein ökonomische Konkurrenz.

Herr Kollege Jerusalem sagte zunächst, Konkurrenz sei eine bestimmte Form des Kampfes ums Dasein. Das scheint mir etwas gefährlich. Jedenfalls müßte man stark betonen: eine »besondere« Form und dürfte nicht etwa einfach Kampf ums Dasein und Konkurrenz gleichsetzen. Ich würde auch hier sagen: Gewiß, vielleicht eine besondere Form des Kampfes ums Dasein; aber auch wenn es keinen Kampf ums Dasein gäbe, wäre Konkurrenz vorhanden. Im übrigen ist es mir mit dem, was Herr Kollege Jerusalem sagte, eigentümlich ergangen: Was ich anfangs prophezeit und gefürchtet habe, ist genau eingetreten: Er hat die vielen — ich will es ohne Schärfe sagen — schablonenhaften Vorwürfe erhoben, von denen manche sich eben nicht lossagen können. Sie hören nicht genau hin. Ich bestreite durchaus, daß das, was man individualistischen Standpunkt nennen könnte, in meinen heutigen Ausführungen zum Ausdruck gekommen ist. Was ich vielleicht von einzelnen Personen speziell gesagt habe, könnte ebenso gut auch von Gruppen behauptet werden; ein Gegensatz von Einzelpersonen und Kollektivitäten ließe sich hier nicht aufstellen, und eine entsprechende Behauptung habe ich absichtlich vermieden.

Nun träumt man von Gemeinschaften, bei denen die Einzelnen nicht mehr konkurrieren! Ich bestreite, daß es solche Gemeinschaften gibt. Auch in der Familie kann man Konkurrenz, z. B. unter den Kindern, beobachten. Welche Gemeinschaft Sie auch nehmen wollen, ich könnte aus der Beobachtung der Praxis heraus zahllose Fälle von Konkurrenz aufzählen. Aber selbst wenn die Einzelnen nicht mehr konkurrieren, so konkurrieren die Kollektivitäten mit viel schärferen Mitteln und mit viel größerer Wucht, weil sie viel größere Kräfte darstellen. Zu hoffen und zu glauben, daß mit dem Uebergang zum Kollektivismus das beseitigt wäre und auf einmal allgemeiner Friede und allgemeine Harmonie bestehen könne, scheint mir Utopie zu sein. Rußland ist da ein ganz gutes Beispiel.

Herr Meusel läßt es nicht gelten, daß die wirtschaftliche Konkurrenz keine Besonderheiten bietet. Freilich fehlte es ihm an der Zeit, das zu beweisen. Ich möchte an meiner These festhalten. Es kann sich

natürlich um verschiedene Stärkegrade handeln, und wenn er etwa die Trusts, wie ich glaube, als Beispiel wählte, so handelt es sich hier um Riesenkräfte, aber um keinen Qualitätsunterschied. Daß diese wirtschaftliche Konkurrenz ihrem Wesen nach, in der Art der Beziehung, in der Motivation etwas anderes ist als die Konkurrenz auf anderen sozialen Gebieten, möchte ich bestreiten. Ich wäre wenigstens dankbar für die Erbringung eines Beweises.

Zum Schluß möchte ich auf die Frage antworten, die Herr Prof. Wilbrandt direkt an mich gerichtet hat. Er bezog sich auf den Satz: Ohne jeden Wettbewerb lohnt es sich nicht zu leben. Uebrigens habe ich gleich hinzugefügt: Aber auch, wenn nur der Wettbewerb herrschte, ebenso wenig. Ich wollte damit sagen, daß es niemand gleichgültig sein kann, welches Schicksal seine Lebensleistung erfährt; von dem Moment an, wo ihm das gleichgültig ist, lohnt es sich auch nicht mehr zu leben; jede Leistung ist aber naturgemäß unter das Gesetz der Konkurrenz gesetzt. Andere werden, wenn es sich um irgendeinen Wert handelt, auch nach diesem Wert streben; damit ist die Konkurrenz gegeben. Wenn zwei dasselbe Ziel anstreben und wissen, daß es nur einem ganz gelingen kann, so ist eben durch dieses Naturverhältnis Konkurrenz vorhanden, und wenn man sie ganz ausschließen will, schließt man damit jedes Streben, jede starke Aktion aus. Nur das wollte ich damit sagen in einer vielleicht zu scharfen Zuspitzung, die mehr rhetorisch sein sollte. Aber ich darf daran erinnern, daß nicht jener Satz allein gilt; sondern zum Schluß versuchte ich auszuführen, daß kein Prinzip allein herrschen sollte; ich versuchte ferner zu zeigen, wie gerade die Mischung mehrerer Prinzipien, wie ich glauben möchte, eine heilvolle Gesellschaftsordnung ergibt.

Schlußwort von Dr. Mannheim:

Meine Damen und Herren! Ich habe mich zunächst als dankbar zu erweisen, zugleich aber auch zu beklagen, daß Sie mich zu gut aber auch zu schlecht behandelt haben. Persönlich (worüber ich nicht sprechen möchte) haben Sie sicher übermäßiges Lob gespendet, sachlich aber haben Sie die zentralen Fragen, die mir heute in einer Gesellschaft für Soziologie wichtig gewesen wären, irgendwie in den Hintergrund geschoben. Dürfte ich diese z. T. stillschweigende Hinnahme meiner Fragestellungen und Lösungsversuche als einen Konsensus Ihrerseits betrachten, so wäre ja die Frage erledigt. Ich weiß aber nicht, ob dies angängig ist. Anfangs wurden ja noch die von mir vorgeschlagenen Diskussionspunkte von dem ersten Herrn Diskussionsredner verlesen, und sie wurden sozusagen pauschal alle angenommen. Wäre diese Zustimmung wirklich das letzte Wort, so könnte man das auch als eine Diskussion betrachten, denn eine Diskussion kann auch mit Zustimmung enden. Aber ich möchte es mir nicht so leicht machen und ein stillschweigend hinnehmendes Uebergehen der wichtigsten Punkte als ein endgültiges Einverständnis deuten. Ich möchte im Zusammenhang damit betonen, daß es doch sehr fruchtbar und wichtig wäre für uns, in der Soziologie die im engeren Sinne soziologischen Probleme in erster Reihe vorzunehmen. — Es wäre doch zu empfehlen, Methodologisches, Voluntaristisches, Wertendes, Metaphysisches, Erkenntnistheoretisches einerseits und rein Sozio-

logisches andererseits voneinander zu trennen, nicht weil sie in der objektiven Welt getrennt sind (in der Wirklichkeit sind sie — das habe ich ja heute vormittag vielleicht allzu ausführlich behandelt — verbunden), aber weil bei der Klärung der Probleme eine provisorische Trennung dieser Gebiete vielleicht ratsam ist. Wenn wir immer da, wo es sich um eine Sachfeststellung handelt (etwa um eine solche: die Konkurrenz wirkt auch im Gebiete des Geistigen, sie hat diese und jene Wirkung, diese und jene Typen), nur über die methodologischen und metaphysischen Fragen sprechen, kommt unsere Soziologie zu kurz. — Ich will aber vielleicht zur Erklärung der Tatsache, daß Sie sich eher jener wertend-metaphysischen Problematik zuwandten, den Umstand heranziehen, daß diese Fragen für uns heute vielleicht wirklich die entscheidenden sind, und wenn ich irgendwie auf Grund der Anzeichen meinen darf, daß für Sie meine Ausführungen einigermaßen etwas bedeutet haben, so kann das m. E. nur daran gelegen sein, daß es mir vielleicht z. T. gelang, jene brennendsten Fragen, die uns alle beschäftigen, zusammenzubringen und daß jeder irgendwie das Gefühl hatte, daß das, was ich für mich erlebt habe und die Zweifel, die ich vor Sie getragen habe, auch für Sie alle im selben Maße Erlebnisse und Zweifel sind. Sie werden wohl nicht aus Unsachlichkeit, sondern aus der Unüberwindbarkeit der Tatsache, daß uns gerade diese Dinge bewegen, zu der zweiten Gruppe der Probleme, zu den metaphysischen usw. vorgeschritten sein.

Ich wurde auch angegriffen, und es wäre mir kaum möglich in der kurzen Zeit, die mir zur Verfügung steht, mit all den Gegenargumenten, die verklungen sind, mich auseinanderzusetzen. Zum Glück erledigten aber einige Diskussionsredner bereits einen Teil der Einwände, wie ich sie sicher nicht besser erledigen könnte. Hauptsächlich den Einwand des Herrn Professor Alfred Weber hätte ich nicht anders behandelt als die Herren Professoren Wilbrandt, Lederer und Löwe, die u. a. die Bedeutung und die Rolle des Schöpferischen im Geistesleben zur Genüge betont haben. Mit ihrer Art der Lösung des Problems würde ich mich (mit kleinen Vorbehalten, die es sich jetzt nicht lohnt auszusprechen) einverstanden erklären.

Ich will mich nunmehr, weil es unmöglich ist, alle einzelnen Fragen heranzuziehen, allein auf die Zentralfragen beschränken. Zunächst möchte ich ganz kurz jene Fragen beantworten, die irgendwie meine persönliche Stellungnahme betreffen, also eine Soziologie meiner eigenen soziologischen Stellungnahme in Angriff zu nehmen versuchen: Fragen, wie ich etwa zu gewissen Problemen, Materialismus-Idealismus usw. stehe, sollen in erster Reihe berücksichtigt werden. Sie haben wahrscheinlich aus meiner Darstellung ersehen, daß ich das Synthetische in einer bestimmten Beziehung für das beste halte, was im historischen Prozeß zustande kommt, daß ich der Ansicht bin, daß gerade in der Synthese Spannungen, die noch für eine vorangehende Epoche unüberwindbar waren, plötzlich relativ überwindbar werden, d. h. daß ein dritter Aspekt gefunden wird, wo man plötzlich entdeckt, daß ja diese Trennungen: Materie — Geist, Freiheit — Determination usw. nicht verabsolutiert werden dürfen. Das kann nicht bedeuten, daß beide Parteien, beide Aspekte recht haben, sondern daß man im Sozialprozeß und im Denksystem irgendwo frei werden kann für gewisse synthetische Einsichten. Sie werden vielleicht unzufrieden sein, wenn ich sage: ich bin weder Materialist noch Spiri-

tualist, ich glaube weder an die schöpferische Freiheit im absoluten Raum noch an eine ausschließlich materielle Bedingtheit. — Sie werden vielleicht sagen, das zeuge von Charakterschwäche, wenn man sich nicht entscheidet. Ich entscheide mich aber auf Grund dieser mir aufgezwungenen Antinomie ausdrücklich nicht, und zwar deshalb nicht, weil ich der Ansicht bin, daß hier ein forciertes Entweder-Oder vorliegt, bei dem ich es vorziehe, zunächst lieber den Ursachen dieses Denkwanges nachzugehen, und das tue ich um so mehr, als ich die Hoffnung hege, durch die Situationsklärung zugleich auch die verabsolutierten Antinomien zu vernichten. Ich will hierbei wissen, warum denn der Mensch von heute in seinem Denken notwendigerweise in diesen gespaltenen Polritäten, die irgendwie sachlich nicht stimmen, steht. Diese Frage treibt mich zur Wissenssoziologie. Ich erwarte von ihr den Aufweis jenes synthetischen Punktes, von wo aus die erzwungene Alternative in ihrer Erzwungenheit und in ihrer Vorläufigkeit durchsichtig wird. Die Lösung, die ich provisorisch gefunden habe, besteht darin, daß eine jede von den streitenden Parteien einen Partialaspekt hypostasiert. Der eine denkt nach einem mechanistischen Modell, er will mit dessen Hilfe die Totalität des Geistes erfassen. Der andere denkt von dem Ursprungserlebnis der Freiheit her und versucht von hier aus die ganze Geschichte von innen heraus umzuinterpretieren. Er verdrängt auf diese Weise aus der Geschichte alle Zwangsläufigkeiten, nur um die Historie als eine Kette von subjektiven Seelensituationen sehen zu können, als wäre das historische Geschehen nichts anderes, als eine von der menschlichen Freiheit und von der Spontaneität des Geistes geleistete Auseinandersetzung mit der Welt.

Habe ich dies einmal durchschaut, so kann ich mich nicht mehr in eine Lage bringen lassen, in der ich entweder sagen muß: das Geistige ist im tiefsten Grunde mechanistisch, oder aber umgekehrt: das Geistige und die Geschichte haben beide ihrem innersten Wesen nach die Struktur der aus der Freiheit stammenden moralischen Entscheidung. Die letztere Art der Betrachtung hypostasiert ein Subjekt und Weltverhältnis, wie sich dieses ausschließlich in der moralischen Deliberation gibt. Denn nur vom Aspekten des Gewissenskampfes (der doch nur in einer ganz einseitigen Weise die Welt zu Gesicht bekommt) erscheint ein objektiver Weltzusammenhang ausschließlich nach der Art einer inneren Situation, wo man in Freiheit sich zu entscheiden hätte und von dem aus gesehen man noch außerdem die determinierten Entscheidungen in uns (die es auch gibt) auch nicht als solche zu durchschauen vermag. — Die synthetische Lösung könnte nunmehr zwei Wege einschlagen. Einmal, daß man der Partialität der verschiedenen Denkweisen eine Verschiedenheit der Sachgebiete entsprechen und in der Naturwissenschaft etwa eine andere Denkmethode als in der Historie walten ließe. Ich weiß nicht, wie Herr Geheimrat Sombart dazu steht, ich habe aber das Gefühl, er partialisiert in der Weise, daß er nach Gegenstandsgebieten die Kompetenzen der sich bekämpfenden Denkmethoden verteilt. Die Grundtendenz ist bei mir insofern der seinigen verwandt, als auch ich die Tendenz zu einer Partialisierung der Denkweisen habe, aber die Lösung würde ich in einer anderen Richtung suchen. Ich bin der Ansicht, daß die Berechtigung zur Dualität (bzw. Pluralität) der Denkmethoden nicht an den Gegenstandsgebieten liegt, sondern daß es z. B. bereits im Geistigen selbst eine bestimmte Sphäre gibt, die »frei« ist, die nicht

durch »mechanistische« Modelle erfassbar ist, eine andere aber, die einer bestimmten Mechanik noch unterliegt. Diese Eigentümlichkeit des unmittelbaren Beieinanderseins der »deterministischen und freiheitlichen Elemente« im Geistigen erlaubt es mir nicht, im Bereiche des Geistes nur Verstehen, nur Freiheit zu suchen und etwa die Gleichungen aufzustellen: Natur = Notwendigkeit, Geist = Freiheit.

Es ist doch sehr eigentümlich, wie man mit diesem so verachteten mechanistischen Denkschema bestimmte Bewegungen und sehr wichtige Erscheinungen aus unserer gegenwärtigen Situation beinahe restlos genau erklären kann. Warum soll man sich dann ihrer nicht bedienen? Man muß doch nicht zugleich glauben, daß dadurch auch die Totalität im tiefsten Sinne erklärt, die qualitative Eigenart, das wirklich Schöpferische im menschlichen Leben vollständig in diese Faktoren aufgelöst werden kann. Ich halte es für eine ungeheure Gefahr im deutschen Denken, und diese Gefahr ist nur die Kehrseite einer der größten Tugenden dieses Denkens, daß es aus einer interpretativen Neigung heraus das allein Erklärbare auch interpretieren möchte. Es hat die ungeheure Tiefe und Eigenart des Phänomens des Verstehens entdeckt, es möchte aber auch all das, was mit dem Schema des »Machens«, des »Mechanismus« allein angemessen erfaßt werden kann, »vertiefen« und zu einem Problem der Interpretation machen. Ein Versagen auf der Ebene der Weltbeherrschung flüchtet allzugerne in die Möglichkeiten der Weltauslegung.

Auch hier scheinen mir Zusammenhänge zwischen vorherrschender Erkenntnisform und dazugehörender Methodologie vorzuliegen. Denn diese methodologische Unstimmigkeit, daß man deutet, wo man erklären müßte, ist ja nur ein auf der methodologischen Ebene sich wiederholender Ausdruck einer unpolitischen Seelenhaltung, die als solche im Leben selbst schon oft beobachtet wurde. Hatten nicht die besten Führer der Nation es als Fehler gerügt, daß man die Probleme der Politik hier allzugerne ins rein Geistige verschiebt und stets dort, wo man zugreifend die Situationen beherrschen, verändern könnte, eine Herrschaft aufgibt und sich mit einem »tieferen Sinn« begnügt. — Die Welt will verstanden und gemacht werden und je mehr es sich um Aufgabenkreise handelt, wo das Machen unerlässlich ist, umso gefährlicher ist es allein dem Verstehen sich hinzugeben. (Zuruf Sombarts: Worauf bezieht sich das? Sie greifen meinem Vortrag von morgen vor!) Geheimrat Sombart negiert das, was ich sage. (Zuruf). Ich will Ihnen sofort sagen, worauf sich das in der heutigen Diskussion bezieht und mache damit den Uebergang zu dem zweiten zentralen Einwand. Sie haben (zu Sombart sich wendend) mir und Herrn Prof. von Wiese vorgeworfen — und damit erfasse ich auch das Problem von Prof. Singer — daß wir zu formale Begriffe verwerten, die den Phänomenen nicht adäquat sind, Begriffe, die dermaßen formalisiert sind, daß dabei Kalisyndikat und Katholische Kirche im Zeichen der Monopolsituation auf ein und dieselbe Ebenegeschoben werden. Ich begreife, daß sich durch eine solche begriffliche Behandlung der Phänomene der sich einfühlende, verstehende Mensch — ich möchte beinahe sagen — gekränkt fühlt, und Sie haben diese Kränkung uns mitgeteilt. — Ich verstehe diese Kränkung: Es ist wie eine Kränkung, wenn man den Schein erweckt, als wären beide, »Kirche« und »Kalisyndikat« auf derselben Ebene. Aber es gibt in der Tat eine bestimmte Schicht in ihnen, wo sie etwas Gemeinsames haben, es gibt auch in geistigen Dingen Zusammen-

hänge, die einer »mechanischen Apparatur« unterliegen, und wenn es darauf ankommt, gerade diese zu erfassen, dann muß man formalisierte Begriffe anwenden. Die beiden Einwände hängen also miteinander aufs engste zusammen: einmal, daß wir Begriffe zu sehr formalisieren, und zweitens, daß wir an das Geistige solch »mechanistische« das »Funktionieren« betreffende Fragestellung überhaupt herantragen. Will ich Funktionalbezüge im Geistigen erfassen, so muß ich formalisieren, will ich nur verstehen, so lasse ich eher historische, individuelle, anschauliche Begriffe gelten. Ich weiß nicht, ob ich, wenn ich in dieser Richtung weiterginge, damit nicht schon das Gebiet des Diskussionsthemas von heute überschreiten und der methodologischen Diskussion von morgen vorgreifen würde. Ich will deshalb das zuletzt Gesagte als Abschluß der heutigen Diskussion und als einen Uebergang zur nächsten Diskussion betrachten. — Ich möchte deshalb nur andeuten, was aus dieser Position für die Verstehensdebatte folgt. Hier wird es sich wohl für meine Position darum handeln, zu zeigen, daß das Verstehen in der Tat in einer bestimmten Sphäre des Geistigen zu Recht besteht und eine Methode *sui generis* darstellt, daß aber in den Geisteswissenschaften nicht nur verstanden, sondern auch erklärt wird. Ferner, daß dort, wo wir einen verstehenden Zugang zu den Phänomenen haben, wir — wie Sombart mit Recht behauptet — in diese tiefer einzudringen vermögen, daß aber andererseits gerade in jenen Gebieten, wo verstanden wird, die Seinsverbundenheit der Erkenntnisse erst recht dominiert, daß die Geisteswissenschaften gerade darin, worin sie einen Vorsprung der Intensität ihrer Erkenntnisse nach den Naturwissenschaften gegenüber besitzen, zugleich auch eine Unsicherheit in sich enthalten. — Daß also in jenem Faktor, durch den die Geisteswissenschaften den Naturwissenschaften gegenüber besser gestellt sind, vom Standpunkte der Exaktheit zugleich auch eine Risikoquote entsteht. (Geheimrat Sombart: Richtig!) Und diese Risikoquote muß vom Standpunkte der objektivierenden Wissenschaften unbedingt überwunden werden. Sie kann nicht überwunden werden nach jenen Methoden, die die Vertreter der Lehre von der Wertfreiheit bisher angewandt haben. — Die sagten *sic volo, sic jubeo*, hier sind die Wertungen, hier ist die reine Theorie, man kann sie glatt voneinander trennen. Die Zeit, die seit dem Auftreten dieser Lehre verflossen ist, zeigte, daß die Situation keineswegs so einfach ist, daß es geradezu einer besonderen Disziplin (der Wissenssoziologie) bedarf, wenn man diese, die Risikoquote schaffenden Faktoren allein nur klar sichten will, denn die »Stellungnahme« reicht bis in die Ebene der Gegenstandskonstitution, d. h. in die eigentliche »Theorie« hinein. Wenn ich also Wissenssoziologie betreibe, so tue ich dies vom Standpunkte der objektivierten Wissenschaft gesehen (meine übrigen wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Motive gehören nicht in diesen Zusammenhang) nur, um dort, wo diese Risikoquote einsetzt, eine korrigierende Gegenbewegung des Gedankens zur Geltung zu bringen, eine zusammenschauende Gegenbewegung der heute dominierenden Polarisierung gegenüber. Was mir vorschwebt, ist eine synthetische Situationsanalyse, die — wie wir es heute vormittag gesehen haben — von der sozialen und geistigen Kräftebewegung aus gesehen, zumindest genau so möglich und erforderlich ist, wie die Polarisierung selbst. Ich trachte also — um es kurz zu sagen — den Grundwillen zur Wertfreiheit noch einmal zu verlebendigen. Nicht aber um die wissenschaft-

liche Objektivität in den Geistes- und Sozialwissenschaften in der alten allzu intellektualistischen Weise (wie es nicht gelingen will) mit einem Schlage zu verwirklichen, sondern um diese Objektivität auf Grund einer exakt darauf abgestellten wissenschaftlichen Analyse, deren Probleme und Methoden wir uns Schritt für Schritt erst erarbeiten müssen, einer Lösung allmählich näherzubringen. (Lebhafter Beifall.)

Präsident:

Ich spreche noch ausdrücklich den verehrten beiden Herren Referenten den tiefgefühlten Dank aus für die vorzügliche Leistung, die wir heute erlebt haben. Ebenso gilt dieser Dank allen, die sich redend oder hörend an der Sache beteiligt haben. Also gilt der Dank eigentlich uns allen, den wir alle uns einander abzustatten Grund haben. Ich kann nur den Wunsch aussprechen, daß gerade diese bedeutende heutige Erörterung sich fortsetzen möge in der Literatur. Es kann das, wenn es in die verschiedensten Zeitschriften übergeht, nur zur Erhöhung von Wert und Bedeutung der Gesellschaft für Soziologie beitragen. Wir befinden uns hier auch in einem Konkurrenzkampf; denn im großen und ganzen ist die Öffentlichkeit noch nicht sehr geneigt, unseren Erörterungen viel Aufmerksamkeit zu schenken. Die Erörterungen der Naturforscher finden ohne Zweifel größere Aufmerksamkeit. Ich glaube, wir können bisher kaum konkurrieren mit den Kongressen der Boxer oder Fußballspieler, haben also in dieser Hinsicht noch zu kämpfen, um in der Konkurrenz uns zu behaupten und fortzuschreiten.
